فتحي المسكيني
أمَ الزين بنشيخة المسكيني




30.12.2016

# الثورات العربية...

## سيرة غير ذاتية



فتحي المسكيني
أمّ الزين بنشيخة المسكيني

# الثورات العربية...

## سيرة غيرذاتية

جداول Jadawel




# الثورات العربية...

## سيرة غيرذاتية

الكتاب: الثورات العربية... سيرة غيرذاتية

المؤلف: فتحي المسكيني ـ أمّ الزين بنشيخة المسكيني

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
تشرين الأول/أكتوبر 2013
ISBN 978-614-418-212-3



طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.
Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2013 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. ابراهيم

# المحتويات



## الباب الأول
## في هوية الثورة

## الباب الثاني
## في تنوير الثورة

# الإهداء

إلى كلّ الشهداء،

تحت كلّ عناوين الوطن...

لأنّ تحرير الحرية لدى آخر الشعوب

التي لا تزال ترزح تحت استعمار الداخل،

يحتاج إلى كلّ أنواع الدماء اليومية لأيّ كان....

# توطئة

## كل أغنيات الوطن جميلة...
## ولكن أين الدولة؟

لجميع الذين غابوا عن ساحة القصبة في تونس أو عن ميدان التحرير في مصر، أو عن أيّ ساحة أخرى أو ميدان آخر في «عواصم» آخر العرب... لأيّ سبب كان، نقول: لقد فاتتكم إلى حدّ الآن حالات رائعة من الحرية وتقاسم المصير لم تعرفها «العواصم» العربية منذ أن عرفناها... هاهنا، تحت المطر أو البرد القارس ونوع من الصوم الضاحك، شباب يغني أغنيات شتى، مختلفة، متصادية، متباينة المراجع أحيانًا،... لكنّ الأصوات سريعًا ما تتصالح في حب الوطن في حلته الجديدة، الوطن كجمع غفير من الوجوه الحرة والمرحة والمتنوعة بشكل لا يُصدّق... لا فرق بين من أتى من المسجد ومن أتى من الحانة... ولا فرق بين من يحمل شهادة جامعية ومن تمدرس في قلبه... الجميع لا يتردد في تقاسم الوطن ومساحة الأمل الحر والعفوي في وطن أكثر من كلّ ما عرفناه من الوطن إلى حد الآن... ولكن لنحترس ممّن يقامر أو يراهن، بضغينة مهينة، على تصدّع هذا الجدار العفوي الذي يربط بين جموع متواضعة

تطلب المستحيل... أو يريد أن يستخدمه لغرض سياسي أو سياسوي... دعوا الشباب يغني لحريته بكل اللغات فهو لم يكتشفها إلّا منذ مدة قصيرة... أبعدوا الأحزاب عن ساحة الأمل الأولى في تاريخنا... صاحبوا ثورات الياسمين ولكن لا تقودوها إلى حيث يختنق العطر الجديد الذي مازال صغيرًا عن تنفس الهواء العفن لطباخي الدول...

لا تحوّلوا الثورة إلى نقاش سياحي في نُزل المترفين بالحرية... عن مستقبل أوّل جيل من الجياع الأحرار، ولكن بلا وطن..

... فحين تجتاز المدن والقرى العربية الحديثة العهد بالحرية، المتناثرة بشكل شبه محتشم على أكتاف تونس الأخرى أو مصر الأخرى أو سوريا الأخرى، المنسية وراء اللافتات البلدية المرحّبة بالقادمين دون سبب يُذكر، وأنت تسير على القدمين أو على أيّ عضو من أعضائك الطبيعية منها والآلية، تفاجئك الوجوه المرفوعة على أجسام واقفة يُخيّل إليك أنّها واقفة منذ زمن طويل أو أنّها لم تجلس أبدًا... وفجأة تتساءل في نفسك الخائفة من هذا الفراغ الأخلاقي الواسع النطاق: أين الدولة ؟ أين أيّ شكل من الدولة ؟... من تخلّى عن هؤلاء ؟ من أخذ منهم حياتهم وملأها بكل أنواع الانتظار ونام ؟... هم ينتظرون..هكذا تعودوا منذ الرومان... وإلى حدّ الأميركان، ينتظرون أن تأتي الدولة، أيّ دولة، إليهم، وأن تضع حدًّا لألم ما ونقص ما وجوع ما... لكنّ الدول لا تطعم أحدًا. إنّها فقط تأكل أعمارهم الهزيلة وتلقي بفضلاتها إلى المسؤولين... وحين ترجع إلى المدن الحاكمة، وخاصة إلى الموسس الكبرى، عاصمة

المدن المنافقة بالترحيب الممل وشبه السياحي إزاء أبناء البلد، صباحًا مساءً، تنتابك أحاسيس الضجر الفظيع من أنّ كلّ شوارع العاصمة، في كل بلد عربي، قد تحوّلت إلى «نزل» تتسلح بالنقاش وربما بكلّ أنواع النقاش، حتى تحتمي في كل مرة من كلّ أشكال الحرج الأخلاقي من انتظارات الجياع وأصواتهم المزعجة والتي تتعالى دومًا في وقت غير مناسب... لكنّ نقاش النزل لا يصل إلى الجياع... ومرة أخرى يقع هدر ساعات طويلة من الوطن في طمأنة الجموع المنتظرة خارج «بلاطوات» القنوات المختصة في استيراد النقاشات المناسبة حول الذين لا يستمعون إليها...

وبعد، فهذه نصوص لا تدّعي شيئًا أكثر من واقعة الكتابة التي لم تجد أيّ سبب آخر للصمت فتحوّلت إلى أصوات متناثرة، داخل أفق متحرك وغير مطمئنّ لأيّ شيء... من فرط إدمانه على الوعود الطويلة المدى... والتي جاءت الثورات كي تمنحنا وقتًا إضافيًا أكثر للسخرية منها، بشكل لائق. كثيرون حلموا، بكل شراسة، وهم الآن يبكون حلمهم بكل شراسة أيضًا، لكنّ الشعوب لا تبوح بكلمتها إلى أحد، رغم كلّ صناديق الانتخاب. وللمرة الأولى يصبح الانتظار أدبًا مناسبًا للمثقفين وخطة مواتية للتواضع. هل الكتابة المصاحبة للثورات دون أيّ ادّعاء لتوجيهها أو المسؤولية الأخلاقية أو السياسية عنها إلّا آخر أمارة قاسية على نهاية المثقف الهووي؟ أم إنّ ذلك بداية واعدة لظهور نوع جديد من المواطن / الصديق لوطنه، على نحو غير مسبوق أبدًا؟

فتحي المسكيني

# الباب الأول

# في هوية الثورة

فتحي المسكيني

# - 1 -

# هوية الثورة

## 1- في جنس الثورة، أو الثورة ليست عملًا شخصيًا

تؤخذ «الهوية» في معان عدة. لكنّ التعريف المفيد واليسير هو كونها جملة من الخصائص التي من خلالها يتمّ التعرّف على شيء أو شخص ما بوصفه هو وليس غيره. ومن ثمّ فالهوية ليست شخصية بالضرورة. بل إنّ الهوية لم تُستعمل بهذا المعنى الشخصي إلّا منذ مدة قصيرة، ربما بفضل الكتابات النسوية الأميركية التي أفضت إلى النظرة «الجندرية» للهوية: الهوية كعلامة على جنس عضوي بعينه، أو على نمط ثقافي أو اجتماعي مختلف، حيث يتكسّر الفاصل الحاد بين «المذكّر» و«المؤنّث»، وتنفجر جملة كبيرة من الأجناس الهووية المغايرة، من قبيل المثليين والمتغايرين والغرباء والسود والعابرين للأجناس، إلخ. . .

«هوية الثورة» عبارة تدفعنا رغمًا عنّا إلى جندرة عفوية أو ماكرة للثورة: ما جنسها؟ إنّها مؤنثة بالنحو ومذكرة بالشهداء، أو هكذا يبدو. الثورة مؤنثة دون أن تكون أنثى بالضرورة. الشمس مثلًا لفظ مؤنث فأيّ معنى أنثوي للشمس إن لم تكن انفعالاتنا عليها؟

وقد ظهر في تونس مثلًا لعب ساخر كثير على جندرية الثورة: «أنثى الثور»، «الركوب على الثورة» بما يوحيه من مركزية قضيبية، وهو ما وجد طريقه إلى التعبير من خلال التقابل الجنسي المفضوح بين «القصبة» (حيث مقر الحكومة التونسية وحيث تقع اعتصامات «الثوّار»، في القصبة 1 والقصبة 2، إلخ..) و«القبّة» (حيث تجمّع «الثوريّون» الليبراليون المدافعون عن «الأمن» و«الاعتدال» و«حالة الاقتصاد» و«وضع السياحة»... إذا ما استمرّت الاعتصامات والانتفاضات في شوارع «ما بعد» الثورة...).

هوية الثورة ليست إذن مزحة فلسفية، بل مشكلًا يدعو إلى التفكير.

حين نسأل عن «هوية» شخص ما فذلك يعني أنّنا لا نعرفه. ورغم أنّنا نمتلك صيغة مناسبة وكونية للسؤال عنه، أي السؤال «من؟»، وليس السؤال «ما هو؟»، أو «أيّ شيء هو؟»، فنحن مع ذلك لا نتوفّر على أيّة إجابة مسبقة، ونظل نقف خارج إمكان التعرّف عليه من الداخل. ولذلك غالبًا ما نخوض لقاء عاديًا معه أو نكتفي بتبادل عدم معرفة كل طرف للآخر، من دون خسائر شخصية كبيرة.

غير أنّه حين يتعلق الأمر بشعب كامل وليس بشخص مفرد، نحن نشعر أنّ السؤال من؟ قد فقد مهارته في وضع حدّ لجهلنا بالآخر، وألقى بنا في حدث كبير يصرّ كل من شهده أنّه حدث غير مسبوق أو مفاجئ.

## 2- الثورة ليست حدثًا مفاجئًا

هل كانت الثورات الأخيرة،في تونس ومصر، أحداثًا مفاجئة حقًّا؟ بحيث لا نملك وسائل كافية أو مناسبة للتعرف

عليها أو للاعتراف بها؟ نحن نقيس درجة المباغتة بقدر درجة المجهول الذي يداهمنا من حدث ما. طبعًا الحدث بما هو كذلك هو مباغت دائمًا، أي يحدث في المستقبل. ليس هناك حدث مفاجئ في الماضي.

لكنّ الثورة، التي تبدو لأوّل وهلة كشخص لا نعرفه من قبل، هي ليست حدثًا مباغتًا إلّا لمن ينظر إليها بوصفها مجرد حدث، أي وقوع ما لم يقع من قبل. والحال أنّ الثورة ليست حدثًا، بل عملية انتقال مثيرة إلى الفعل الكبير للشعوب.

الشعوب عادة ما لا تفعل، بل يُفعل بها. وهي تكتفي غالبًا بحياة كسولة وانفعالية وهو معنى «الاستقرار» و«الأمن» أو «الحياة العادية». كسل الروح مريح للشعوب عادة. لكنّ الثورة تأتي لإحداث عملية تغيير واسعة النطاق وكاسرة في ونيرة الحياة اليومية للشعوب كضمائر منتشرة في أجسام حية بلا برنامج أخلاقي مغلق لتصوّرها لنفسها، ورغم ذلك تزعم كل دولة أنّها أغلقت باب الانتماء لدى الشعب الذي تحكمه وحوّلته إلى هوية جاهزة وقابلة للاستهلاك اليومي الطويل الأمد. كل دولة تحوّل الحكم إلى بنية هوية وتحاسب الأفراد على هذا الأساس، أي إلى مستهلكين رسميين لمضمون هووي جاهز ومفروض بوسائل العنف الشرعي.

لذلك ليست الثورة حدثًا مفاجئًا إلّا للدول الهووية. أمّا بالنسبة إلى الشعوب فهي مناسبة عليا لاستعادة حق المصير الذي تكون كل دولة قد صادرته كأحد اختصاصاتها التي ينبغي أن تحتكرها إلى أمد غير معلوم لأحد. الثورة تغيير في أفق أنفسنا وقع لأنّ الشعب قد نجح في فك الارتباط الهووي مع جهاز

الحكم. هذا التغيير لا يمكن أن يكون مفاجئًا لنا، بل فقط بلا رجعة. حين يصبح مجرى الأحداث بلا رجعة أو غير قابل لأي نوع من الاحتواء الأمني أو الأخلاقي تحدث ثورة ما. لكنّ مشاعر السخط لا تولد فجأة. إنّها تعبير متنامٍ وبطيء عن الشعور بأنّ الأمور قد دخلت طور ما هو بلا رجعة، على نحو لا يفاجئ إلّا ذهنية استهلاكية للمستقبل.

## 3- الغرب والثورة: مفاجأة مؤجّلة

الغرب مثلًا لم يؤمن بنا أبدًا. وهذا النوع من عدم الإيمان التاريخي بنا هو الذي منعه إلى حدّ الآن من متابعة حركات التغيير العميقة في بلداننا بعين مرتاحة أو ذكية أو ملتزمة أو بنّاءة. ينظر الغرب إلى ثوراتنا بعين قلقة ومرتابة وخائفة: عين قلقة، لأنّه لا يعتبر ما يقع ثورة بالمعنى التقني «الحديث» (أي الصيغة المعلمنة من الثورات الأوروبية)، بل «أحداثًا» بلا أفق أخلاقي محدّد؛ وعين مرتابة لأنّه يشك في قدرة شعوبنا على الحرية، حيث لا يرى في الرغبة في التحرر لدينا رغبة في الديمقراطية بالمعنى الليبرالي بل حرية مرعبة وبلا برنامج ديمقراطي مناسب؛ وأخيرًا، بعين خائفة من فكّ الارتباط الأخلاقي والقانوني مع الغرب متى أمسك الإسلاميون بالسلطة.

لكنّ موقف الغرب مخيّب أيضًا لآمال النخب التي تكوّنت في أفقه الروحي وعقدت تحالفًا معياريًا ووجوديًا مع مكاسبه الأخلاقية والسياسية التي حقّقها باسم الإنسانية الحالية. غير أنّ الغرب ليس غربيًا إلى هذا الحدّ أو بالضرورة، نعني أنّ قياداته لا تؤمن ضرورة بمثله العليا الإنسانوية أو الكونية. ومن ثمّ إنّ على المفكّر المنصف أن يميّز بين الغرب كجهاز هيمنة تاريخية على

الشعوب غير الغربية وبين ما تحقّق على يد الغربيين من مكاسب معيارية وميتافيزيقية وقانونية رائعة في أفق «الأزمنة الجديدة» (وليس «الحديثة» حتى لا نقتصر على الجذور المسيحية المعلمنة للأفكار المقوّمة للحداثة).

ينظر «الغرب» إلينا كحالة حرية «غير غربية» ومن ثمّ بلا تقاليد تاريخية في التحرر المعلمَن والكوني. قد يكون ذلك من حيث التشخيص صحيحًا في شطر منه. لكنّ النظر إلى ثورات الشعوب ليس عملًا مخبريًا ولا معرفيًا بالضرورة. ومن ثمّ ما يقلقنا هو أنّ الغرب لا يزال موقفه نابعًا من نظرة «آخرية» غير قادرة على أيّ نوع من التسامح التاريخي الكوني بين الشعوب أو بين أعضاء الإنسانية نفسها. ومن ثمّ هو لا يرى، أو لا يريد أن يرى، أو لا يمكنه أن يرى الجانب المشرق من ثوراتنا أي من مرور شعوبنا إلى الفعل الكبير، أي فعل المصير، وخروجها من فترة السكوت الطويل على الاستبداد ولو كان بعضه مستنيرًا. تبدو ثوراتنا في عين الغرب إلى حد الآن ثورات «آخرية»، أي قامت بها شعوب «أخرى»، نعني تركّز قوتها التاريخية على تصوّر هووي نسقي ومركزي لذاتها. وفي الحقيقة هذا غير صحيح، لأنّه لا وجود لشعب لا هوية له، أي من دون سياسة انتماء معيّنة. ومن ثمّ إنّ مكمن المشكل هو في درجة استعمال الهاجس الهووي في تحديدنا لذواتنا، وليس في ظاهرة الانتماء بحدّ ذاتها.

### 4 ـ الدولة ـ الأمة وجهاز الهوية

لا أحد ينكر أنّ سياسات الدولة القومية التي ظهرت لدينا بعد انتهاء فترة الاستعمار الرسمي قد كانت بالأساس مستقاة من نموذج الدولة/الأمة الأوروبية ومن ثمّ كانت في جوهرها

سياسات هووية. وتتساوى في ذلك كل أنواع الدولة التي حكمتنا، أكانت ملكية أو قومية أو ليبرالية أو اشتراكية. كان همّها بناء هوية لدولة لها ملامح قادرة على تحويل الشعوب المحكومة إلى «أمة» أو «وطن» أو «شعب»، أي إلى كيان رمزي يعكس شخصية «الزعيم» (وهذا مصطلح أوروبي وقعت تبيئته واستخدامه بشكل مشط من قبل النخب الحاكمة)، الزعيم الذي ترجم نفسه في جهاز زعامي مركزي ومستبدّ بالمصير وواحدي، وذلك بشكل شرس وإداري وعمومي ومنهجي وأمني أساسًا. والمضحك أنّه حتى «زعماء» حروب التحرير لم يسلموا من هذه العدوى.

لقد تمّ تحويل الشعوب التي قامت بحروب التحرير من «الآخر» إلى كتل سكّانية قابلة للاستهلاك اليومي الفارغ أو المفرغ من وقع التاريخ، بواسطة سلطة حيوية بلا رحمة تحت مسمّيات شتى، ومنها «الثورة» تحديدًا، وإن كانت الأسماء الهووية الأخرى ليست أقلّ شأنًا، من قبيل «الوطنية» و«التحرر» و«الوحدة» و«التقدم» و«مجتمع المعرفة» و«جمهورية الغد"... إلخ، كل ذلك باسم القائد الواحد والحزب الواحد، ولكن أيضًا الإله الواحد والشعب الواحد، إلخ.

في ظل هذا الجوّ الزعامي المفرط في هيمنته الرمزية يتحوّل الشعب إلى شتات أخلاقي وذرات شخصية غير مؤهلة لأيّ توقيع كبير. إنّ «مواطن» الدولة /الأمة قد انقلب في الأثناء الزعامية إلى ذرة هووية تسجّلها السلطات الأمنية في أرشيفها المركزي وتحوّلها إلى رقم وبصمة ووجه، هي لعنة على حاملها إلى يوم قيامته. تطارده في كل مرة يحاول فيها أن يصبح «مواطنًا» أي شريكًا في ذلك «الوطن» الذي تم الإعلان عنه كإقليم مغلق،

باسم «السيادة» التي تحوّلت عندنا من مفخرة قانونية للشعوب الحديثة إلى كارثة أمنية على شعوبنا التي لا تستطيع أن تمانع لا من الداخل، فتقع تحت طائلة الخيانة العظمى، ولا أن تقاوم من الخارج، لأنّها ستحمل وزر الاستقواء بالأجنبي. هذه هي لعنة الهوية التي استعملها الحاكم العربي استعمالًا نسقيًّا ضدّ شعبه، ربما نحن لا نتذكّر منها عادة (وعلينا أن نسأل لماذا؟) إلّا دلالتها «القومية» أو منذ مدة قصيرة دلالتها «الدينية» أو «الحضارية»، والحال أنّ الدلالة الكارثية للهوية لا هي قومية ولا هي دينية أو حضارية، بل «أمنية»: لقد تمّ الزجّ بالأفراد في أكياس هووية تشرف عليها أجهزة قمعية شديدة التنظيم والمركزية والقدرة على المراقبة والتجسس والأرشَفة طويلة الأمد، بكل الوسائل المادية الورقية والرقمية والبصرية والسمعية، إلخ. إنّ الكارثة هي الاستعمال الأمني للهوية كتهمة طويلة الأمد لكل النشطاء والأحرار والأبرياء والغافلين في حياتهم اليومية المفرغة أصلًا من القدرة على المصير. ومن يستطيع أن يدّعي أنّه في مأمن من هذا الاستعمال الأمني للهوية الشخصية بوصفها وثيقة «وطنية» على الانتماء كحكم نهائي ومؤبّد على السكوت العمومي أو الطاعة الأمنية للحكام الهوويين؟.

## 5 ـ متى يثور شعب ما؟ أو السخط الإيجابي

بعد فترة سكوت عمومي طويلة بهذا القدر أو ذاك، وذلك حسب نجاح النخب الحاكمة في بلورة وعود تاريخية أو سياسية قابلة للتصديق من طرف الجموع المتعطشة إلى تأمين شروط الحياة الكريمة، وليس الحرة بالضرورة، تفقد الشعوب براءتها الظاهرة وإيمانها بجدوى الأمن والاستقرار وتأخذ في السخط

العام. ليست الثورة غير عملية انخراط ميكروتاريخي في شعور معمّم بالسخط الكبير الذي يتخطى عتبة الغضب، الذي يظلّ دومًا انفعالًا حزينًا، ويبلغ إلى حدّ من الاستياء الإيجابي الذي لا مردّ له وعندئذ يصبح النزول إلى الشوارع ليس فقط أمرًا ممكنًا بل ومشروعًا أيضًا.

وإنّ أهمّ سمة للثورة الجديدة هو بثّ السخط الكبير في الفضاءات المشتركة حيث تعمل «نحن» بلا ضمير خاص، كانت أفضل أشكال التعبير عنها هي عبارة «الشعب يريد... » التي ترددت أصداؤها من تونس إلى اليمن. ويبدو لنا أنّ لفظة «الشعب» هنا ليست قومية أو عرقية، بل تعبيرية أو تشكيلية: في غياب اسم أو ضمير واحد أو متفق عليه لأنفسنا الجديدة، أي الثائرة والحرة، تم اللجوء إلى أبسط أسمائنا وأقلّ ضمائرنا غموضًا أو طائفية: «الشعب» هو ضمير «لا أحد» الذي نجح في إنتاج «فلانية» حرة ونشطة وفاعلة وحرة ومتحركة من دون تحفظات قومية أو دينية أو طائفية.

السخط الكبير الذي يؤدي إلى الثورات ليس حدثًا مفاجئًا لأحد. بل واقعة شعورية واسعة النطاق وحيوية ومنبثّة، تستمد زخمها من تشكل رابطة غضبية مشتركة، ولكن غير مسبوقة بين السكان بوصفهم جموعًا حرة ومندفعة بحكم قوة الكثرة التي تحوّلت بسرعة إلى كتلة جاهزة للضغط العمومي الذي نجح لأول مرة في خلق توازن رعب إيجابي مع الرعب الأمني للدولة اليومية، (نعني التي فقدت قدرتها على الوعود التاريخية الكبيرة). وكل دولة، حتى تلك التي ستتكوّن في المستقبل، هي دولة أمنية بالضرورة. وهي لا تستطيع أن تحيّد طابعها أو

انفعالها الأمني إلّا استجابة قاهرة إلى التزام أو استحقاق ديمقراطي أملاه شعب ثائر أو قادر على الثورة. ومن ثمّ فإنّ باب الثورات لن يُغلق قريبًا.

وعلينا أن نسجّل بكل عناية أنّ الثورات لا مرد لها. فهي لبست شيئًا كان يمكن للحاكم الهووي تفاديه. لقد قامت دولنا «الحديثة» على منظومة زعامية صمّاء إلّا لجوقاتها الهووية، ومن ثمّ هي غير مؤهلة أصلًا لأيّ تحالف أخلاقي مع شعوبها، وبالتالي هي ليست قادرة أبدًا، بموجب الهوس الزعامي الطويل الأمد والمرضي، على فن الإنصات إلى صوت شعوبها حينما كانت تتكلم لغة السكوت العمومي المشحون بالغضب الحزين، والذي يعمل عادة في حدود القيم الرمزية للحياة اليومية، كالفن أو الثقافة أو الدين أو الفكر أو المعارضة الخجولة أو الصامتة أو الانتظارية،..إلخ.

## 6- الثورة عمل شكلي مريع

إنّ الثورة هي بالأساس نهاية حادة لفترة انتظار طويلة، وليست بداية جذرية لأيّ شيء. الثورة عمل شكلي مريع، وليس لها أيّ مضمون جاهز. هي انتفاضة لتغيير شكل العلاقة مع الدولة، دون أي رغبة في تدميرها. وهي تتم غالبًا ضد حاكم هووي، وليس ضد السلطة الشرعية بما هي كذلك. وذلك أنّ الدول تفقد شرعيتها ما إن تتحول إلى جهاز هووي لاستعمال الشعوب من خارج مصيرها ومعاملتها كأنّها كيان قاصر ومجرد وسيلة انتخابية وليس غاية في ذاتها. ولذلك فالثورة هي انقلاب شكلي بلا أيّ نوع من الآخرة، أكانت دينية أو علمانية.

إنّ ما نشعر أنّه يهدّد ثورتنا في تونس مثلًا هو الانتظار

المفعم بعدم القدرة على «المابعد»، ما بعد الثورة. لماذا لا نملك إلى حد الآن برنامجًا مناسبًا للمرور إلى ما بعد الثورة؟ ـ إنّ «المابعد» صعب وغير واضح، لأنّ «الثوار» قد سلّموا ثورتهم إلى «ثوريين» حكوميين لا هم شاركوا في الثورة ولا هم يؤمنون بها من الداخل. لأوّل مرة تقع نادرة تاريخية بهذا الحجم: يثور شعب ثم يضع مستقبل ثورته بين أيدي نخبة سياسية هي جزء من «العهد البائد» قلبًا وقالبًا، ولا تتميّز عنه إلّا بامتلاكها شرط «الشرعية» الدستورية. ولأول مرة يثور شعب، ويبطل العمل بدستوره، لكنه يطمئن إلى شرعية لا معنى ولا قوام لها من دون علاقتها بذلك الدستور. هل ندم الشعب التونسي على ثورته؟ أم إنّها كانت ثورة شكلية لا غير؟ والشكلي مريع بصمته عن المضامين؟ لماذا دخلنا في فترة انتظار عمومية أخرى؟.

علينا أن نقرّ في الأثناء أنّ الثورة على حاكم هووي هي استرجاع واسع النطاق لحق الأهلية التاريخية للفعل الكبير وللتشريع الروحي للأجيال دون وصاية أمنية على شعوره بالحرية. فهل فعل الحاكم الهووي غير مصادرة قدرة الشعوب على حرية المصير؟.

## 7- الزعامة والمدنيّة

ماذا كانت المجموعات الزعامية التي تمخضت عن أحداث الاستقلال لتمنحه إلى الشعوب التي خاضت حروب التحرير غير الوعود الهووية؟ بدلًا من الوعود الديمقراطية بالحياة المدنية الحرة، عجّلت الزعامات بأكثر ما أمكنها من المواعيد الهووية مع المستقبل، حتى اقتنعت الشعوب في آخر المطاف بأنّ

الانتماء أهمّ من المواطنة وأنّ الهوية قبل الحرية وأنّ الحزب الحاكم أكبر من الدولة، . . . إلخ.

بذلك فإنّ الثورات الجديدة هي نوع من استرجاع الحق في الحياة المدنية الكريمة لا غير. وكل من يضع برنامجًا هوويًا جاهزًا للدفاع عنه باسم الثورة أو كاستحقاق من استحقاقاتها هو جزء من المشكل الذي قامت الثورة للتخلص منه.

لقد بثّت الثورة ضربًا جديدًا من الخوف في شوارع الدول اليومية: إنّه الخوف من الاستحقاقات المدنية البحتة للدولة بما هي كذلك. ثمّة شيء مثل ورقة التوت الهووية قد سقطت عن هيبة الدولة. لا الدين ولا العرق ولا الطائفة ولا الحزب يمكن أن تعوّض الشعوب عن حريتها البحتة، أي بما هي حسّ مدني جذري بلا أيّ أقنعة انتماء أخرى. خوف الغرب من الإسلامويين له ما يبرره، مثلما أنّ خوف هؤلاء من النظرة الغربية لشعوبنا هو أيضًا مبرر. لكنّ المشكل لا يقع على مستوى صلاحية هذا الخوف أو ذاك. فإنّ طبيعة الخوف نفسها قد تغيّرت. لقد صارت مدنيّة بالأساس.

إنّ الأمر يتعلق منذ الآن بحق الشعوب في تحقيق مصيرها بشكل مدني وليس بشكل هووي. لم يحارب أجدادنا من أجل أهداف هووية إلّا في طريقة التعبير عن قضاياهم. لكنّ مقصدهم العميق إنّما كان النجاح في توفير الشروط الكونية للكرامة الإنسانية، أي التوازن الصحي البعيد المدى بين الهوية والحرية.وهو ما فشلت في تأمينه الدول الزعامية العاجزة عن الديمقراطية، هما كانا عنوانها، قوميًا أو ليبراليًا، دينيًا أو علمانيًا.

إنّ الثورة ليست ضدّ الدولة بما هي كذلك. ولا هي ضدّ الشكل القانوني للحكم أو ضد فكرة الشرعية أو ضد وجود نظام مدني أو ضد الدساتير،..إلخ. ولذلك على الثوّار أن يحترسوا من سرّاق الثورات من الداخل، أي من حاجتها إلى العنف أو من طاقتها الهلامية أو من فوضاها المؤقتة. إذ ثمّة من يستخدم حالة الثورة كانفعال متوحش وسخط بلا قضية واضحة، يقوده عدميون ليس لهم أيّ استعداد مدني حقيقي لتملّك قيم الإنسانية الحالية.

وإنّ الثورة التونسية، مثلًا، قد كشفت عن تخلّف الأحزاب والعقلية الحزبية عن السقف الرمزي لمطالب الثائرين. لقد فضحتنا الثورة أخلاقيًا وسياسيًا بعد هروب الدكتاتور، حيث إنّ الشعب الذي قام بالثورة قد اندهش بسرعة من تأخّر الأحزاب عن فهم ما وقع. وبسرعة أيضًا وضع الإصبع على واقعة معيارية خطيرة جدًا، ألا وهي الطابع الهووي لتصوّرنا للمشاكل السياسية، وأنّ المطالب المدنية لا تزال أدنى من أن تصبح مطالب سياسية يُعتدّ بها.

## 8- الأحزاب والثورة: حوار الصمّ

من الظواهر التي تبعث على السخرية من أنفسنا بعد الثورة هو أنّ بعض الليبراليين عندنا قد حوّلوا الحديث عن الثورة إلى دروس ميسّرة في القانون الدستوري وقانون الانتخابات وحقوق المواطنة والعدالة الانتقالية،... إلخ. كأنّ الثورة قد كانت مناسبة مدرسية أو بيداغوجية لإدخال الشعب إلى جامعة الحقوق حتى يستحق حريته. ولكن أين كان رجال القانون من قبل؟ ألم يكونوا جهازًا مريعًا للتسويغ اللامشروط والمنضبط لمنطق الدولة الأمنية وأداة من أدواتها المريعة؟ كيف يمكننا الفصل بين الدولة

الحديثة والمؤسسة القضائية التي ترتكز عليها؟ أليست الدولة نفسها منظومة قانونية شديدة الحبكة؟ ثمّ إلى أيّ حدّ يمكن لرجال القانون أن يدفعوا بالثورة أو أن يستجيبوا إلى منطقها الحيوي؟ هل الثورة نفسها فعل قانوني؟ أليست خروجًا رائعًا عن القانون؟ وخاصة القانون الذي سنّته الدولة الأمنية. ونحن لا نعني أيّ شيء آخر عندما نشير إلى «رجال القانون».

هذا التقليد في التعليق على الثورة لم يسلم منه الإسلاميون، فقد انقلب النقاش عن الثورة عند بعضهم، وبخاصة في قلب الشوارع المنتفضة أو ساحات الاعتصام، إلى دروس في فقه الدعوة ومقوّمات الشريعة وفضل الإمارة الإسلامية وآداب الحجاب، . . . إلخ. أنّ الثورة فتنة أخلاقية ما بعد حديثة، توفّر فرصة سانحة لإدخال الشعب إلى الإسلام وطرد «الدخلاء» (من اللائكيين!)، محوّلين بعض أبناء البلد من الكفاءات الجامعية أو الفكرية أو الفنية إلى ذمّيين جدد.

وفي جناح هادئ، أخذ بعض القوميين يقرؤون الثورة من خارجها أو من محيطها «العربي» أو «العروبي» دون اهتمام خاص بطبيعة الثورة التونسية أو بشخصية التونسي أو بالنمط المجتمعي الذي بناه في تاريخه الخاص، . . . إلخ. كأنّ الثورة حلقة من سلسلة هووية أكبر بناءً على الآمال القومية نفسها التي نادت بها الدولة/ الأمة العروبية في ثوراتها المتعاقبة. وعلى ما في هذه الآمال من روعة ووعود كبيرة، فإنّها تظلّ دومًا آمالًا هووية ولم تنجح في التحوّل إلى وعود ديمقراطية أو مدنية جذرية، أي وعودًا بالحرية الحرة وليس بمجرد الهوية، بالمواطنة الشريكة وليس بمجرد الانتماء.

ومن المثير أن ننبّه إلى أنّ البورقيبية على الرغم من أنّها لم تكن عقيدة قومية ولا دينية، بل ليبرالية، فهي قد سقطت في الوعود الهووية نفسها للشعب: بناء دولة / أمة حديثة. وعلينا أن نسأل: إذا كان بورقيبة ليبراليًا، فلماذا نجده قد أسّس دولته على الهوس الزعامي نفسه الذي كان يميّز الحاكم الهووي في جيله، وبخاصة في الدول التي كان يسخر من أساسها القومي أو الديني؟.

والجواب هو أنّ الهاجس الهووي لا يهمّه المضمون المعياري الذي يستعمله. فإنّ الهاجس الهووي هو محرك الذهنية الزعامية ولا يهتمّ إن كانت تستهلك من الوقود شيئًا اسمه الدين أو الأمة أو الحزب الواحد أو القبيلة أو القائد... ،إلخ. كان فكر بورقيبة ليبراليًا، لكنّ الشخص كان حاكمًا هوويًا بامتياز. كان مشكله الأساسي هو مشكل أوروبا في القرن التاسع: كيف يؤسس دولة حقوقية حديثة، مثل فرنسا، ولكن بوسائل الدولة/ الأمة؟ وعلينا أن نسأل: لماذا تمّ دومًا تأجيل الجزء الأهمّ من بنية الدولة المعاصرة بعد 1945، ونعني بالتحديد جزء الديمقراطية وحقوق الإنسان؟.

## 9- الاستقلال الهووي والاستقلال المدني

ما يقلق الباحث حقًا هو أنّ النخب الزعامية لدول الاستقلال، والتي اهتزت أركانها مع الثورات الجديدة، لم تأخذ بنموذج الدولة/ الأمة الحديث إلّا بقدر ما سكتت عن رهان الديمقراطية في هذا النموذج. لقد استفادت أيّما استفادة من نجاعته الهووية والأمنية المؤسسة على فكرة السيادة ولكنّها تلفّتت تلفّتًا تامًّا عن استحقاقاته المدنية والديمقراطية إزاء حقوق المواطن وحقوق الإنسان. حتى أخذ السلفيون من كل رهط

يخلطون بين الدولة/الأمة الشرسة والأمنية وبين الحداثة السياسية، أكانت ليبرالية أو يسارية. ومن ثم يشكّكون في كل معارك الحرية الحديثة، كما نجد جزءًا غير يسير من التعبير عنها في إعلانات حقوق الإنسان العالمية.

إنّ دول الاستقلال لدينا قد استفادت من البنية السيادية وبالتالي الهووية للدولة /الأمة، لكنّها سكتت عن كل ما تضمّنه القانون الدولي منذ 1945 من مكاسب أخلاقية وحقوقية للإنسان. لقد اكتفت المجموعات الزعامية التي بنت دول الاستقلال (وهو الاستقلال الهووي وليس المدني) بالاستفادة الأداتية والانتهازية من القانون الدولي دون أي التزام حقيقي بما جاء فيه من مكاسب أخلاقية كونية طويلة الأمد للأشخاص أو للشعوب بموجب الثورات الحديثة.

إنّ الثورة هي رأسًا استعادة حادة وكثيفة لحقوق الإنسان الكونية وليس الهووية، والتي كان الحاكم الهووي يتشدّق بالتوقيع عليها، كنافلة أخلاقية لا تكلفه أيّة تضحيات جدّية، ساخرًا علنًا أو سرًّا من سذاجة القانون الدولي أو من شكلانيته، ولكن أيضًا مستفيدًا من تواطؤ الغرب في التعامل الأخلاقي مع شعوبنا بوصفها أقلّ من شعوب أو شعوب خارجة عن السيطرة بفعل هواجسها الإسلامية أو القومية أو الدينية أو حتى اليسارية المعادية للغرب، الوصي على مصير الإنسانية الحالية وعلى مُثُل التقدم والحرية والحقيقة والموضوعية والسلم والعدالة، . . . إلخ.

كان الحاكم الهووي يكتفي بالتوقيع على معاهدات حقوق الإنسان توقيعًا إداريًّا وشرفيًّا وشكليًّا، دون أي التزام تاريخي أو

قانوني أو سياسي ملزم بتطبيقها، وذلك لأنّه يعتبر أنّها تقع خارج متطلبات الدولة الأمنية، وهو لا يعرف مفهومًا آخر للدولة.

وعلينا أن نذكّر هنا بأنّنا أمام ثورات من نوع جديد، لم يعد يؤدّي فيها «الآخر» أيّ دور يُذكر. وهذا بحدّ ذاته علامة حاسمة على طرافتها.

## 10- السكوت العمومي والكلام الكبير

إنّ الثورة هي بالأساس رفض للدولة الأمنية. وإنّ الشعوب إنّما تبدأ في فكّ الارتباط الأخلاقي مع الحاكم الهووي ما إن تنقلب الدولة على يديه إلى جهاز أمني معمّم، لا يحاسب حتى على الولاء بل خاصة على السكوت العمومي. لعلّ أكبر درس تتعلمه الشعوب تحت الدكتاتورية - كدولة أمنية بحتة - هو درس السكوت العمومي. وهذا السكوت الأمني قد يطول إلى حدّ اليأس الأخلاقي من إمكان استرجاع الحق في الكلام الكبير، أي الكلام حول تغيير الحكم أو قلب النظام.

هنا علينا أن نسجّل ميزة للثورات الجديدة: إنّ الشعوب لم تعد تعوّل فيها على أجهزة الثورة التقليدية، من قبيل الثكنة أو وزارة الداخلية أو مجموعة مسلحة أو ضباط أحرار أو قيادة ثورية أو جبهة مقاتلة أو تنظيم سرّي أو طائفة انفصالية أو فصيل منشقّ،... إلخ. لأوّل مرة تنزل الشعوب إلى شوارع الدولة الأمنية بلا أيّة قيادة هووية جاهزة. ولذلك هي ثورات تتميّز بأنّها لا تدافع عن أي إجابة جاهزة عن «من» تكون بالمقارنة مع أيّ «آخر». هي ثورات لم يؤدّ فيها الآخر أيّ دور يُذكر. هي شعبية في معنى أنّ المتكلّم هو، لأوّل مرة أو منذ وقت طويل، يحمل اسم «الشعب». الشعب كضمير متكلّم بلا ملامح شخصية.

الشعوب أخذت الكلمة. بالأمس الدكتاتوري، كانت تُستدعى غالبًا للتصفيق للحاكم الهووي. اليوم صار لها لأول مرة صوتٌ يدوّي في مدن عارية بلا حاكم أو هرب منها الحاكم وترك لافتاته وصوره وأنصابه وقصوره الخالية. إنّ الثورة عمل تشكيلي على غياب الحاكم الهووي وتأثيث فظيع للعراء السياسي بواسطة نوع جديد من الامتلاء: امتلاء الساحات الممنوعة سابقًا بكميات مهولة من الأجسام البشرية التي اكتشف للتوّ أنّها كثيرة وعديدة، دون أن تدين بذلك إلى أي إحصاء رسمي.

إنّ الشعوب الثائرة لا تملك غير الكمية المادية والعضوية للأجسام الحية. ولذلك فهي بالأساس ثروة حيوية بلا مضمون سياسي جاهز. ومن ثم لا ينبغي علينا أن نطلب من الشعوب الثائرة أيّة ضمانات هووية مسبقة. إنّ الثورة ليست ضمانًا لأحد. بل هي تغيير مفتوح لنموذج حياة لم يعد يحتمل السكوت عنه، مهما كان مبرر ذلك نبيلًا من جنس الهوية أو الأمن القومي أو الأصالة أو ثوابت الأمة أو حتى اللَّه، . . . إلخ. فكل ما يعوق حرية الشعوب ليس حقيقيًا ولا هو أهل لأن نعتدّ به. فالحياة ليست مجرد الحياة. بل كل نوع من الحياة يخترع قيمه من حركته ومن طاقته على البقاء.

لنحترس: إنّ الشعوب لا تثور ضدّ قيمها العميقة أو ضدّ مصادر ذاتها أو ضدّ آمالها التاريخية، من قبيل التقدّم أو الهوية أو العقيدة أو الانتماء، إلخ. . . فهذه كلها عناوين أدبية لشكل ما من التذوّت، ليس ما يمنع من تغييره أو تطويره أو اختراعه مرات ومرات. من قال إنّ هذه القيم العميقة ليست صالحة للثورة بالضرورة؟ - لا تثور الشعوب إلّا ضدّ الاستعمال السيّئ

لهواجسها الهووية. وذلك أنّها لن تتحرر من دون تعابير هووية صحية ومفيدة بالمعنى البيئي.

## 11- فن الاعتصام وصمت الجيوش

إنّ التقنية الجديدة للثورة هي بلا ريب فن الاعتصام، كنوع غير مسبوق من التعبير العمومي الحر. بعد السكوت العمومي الطويل الأمد يأتي الاعتصام العمومي الذي يتكلم ولكن لا يخطب. مع ثورات الاعتصام تشكّل حسّ ثوري غير أوروبي يمجّ الخطب الإيديولوجية ويركّز على الشعار السريع والخاطف والبسيط. بعد السكوت العمومي الطويل لا تتكلم الشعوب إلّا ارتجالًا.

لكنّ نجاح فكرة الاعتصام لم تكن لتحدث دون تزامنها الرائع مع ميزة جديدة في تاريخ الجيوش العربية هو سكوتها الثوري. لأوّل مرة تتحوّل الجيوش إلى متفرّج رمزي على عملية الإطاحة بالحاكم الهووي دون أن تشعر بأنّها معنيّة بشكل مباشر. كان الجيش قد عرف منذ بعض الوقت أنّه تحوّل على يد الدول الأمنية إلى أداة مناسباتية وشكلية لتأمين عنوان من عناوين السيادة الحديثة لا غير. عرف أنّه لم يعد يؤدي أيّ دور تأسيسي لطبيعة الدولة أو لنموذج المجتمع أو نوع الحرية أو مشروع الحياة بالنسبة إلى الشعوب.

لذلك حين ثار الشعب كان الجيش قد استقال أخلاقيًا منذ زمن طويل. وعاد إلى الثكنات بلا رجعة وانقلب منذ فترة بطيئة ولكن متطاولة إلى شاهد ثقيل من وراء ستار الزيّ العسكري الذي لم يعد عنوانًا في الأثناء على أيّ مضمون أخلاقي أو روحي كبير.

لأوّل مرة لم تعد الشعوب تحتاج إلى أيّ تدخّل عسكري حتى تصلح بنية الحكم. وعلى كل حال فإنّ وقوعه لن يؤدي إلّا إلى إفساد الأمر كما حدث في ليبيا. حيث نشهد نسخة مزيفة من نموذج الثورة الجديد، كما تبلور في تونس ومصر وسوريا، إذ إنّ ما يحدث هناك هو حرب أهلية بالمعنى التقليدي في نطاق نموذج الدولة / الأمة.

لا تطلب الشعوب غير الحياد الإيجابي لكل القوى الموجودة، وليس الجيوش فقط، بل البوليس والأحزاب والمؤسسات القضائية والجمعيات المدنية، إلخ... إنّ الشعوب قادرة وحدها على الذهاب قدمًا في الإطاحة بشكل الحكم الهووي وبالحكم الهووي بعامة، دون أن تقصد بذلك أبدًا القضاء على بنية الدولة الحديثة.

## 12- ثورة الكرامة والنتائج الهووية الجاهزة

إذا ثار شعب اليوم فإنّ ثورته لن تكون إلّا حيوية أساسًا، وهي ليست هووية إلّا بشكل خارجي أو تعبيري. إنّ الرهان الكبير لم يعد الهوية بل صار الكرامة. وليس من مقوّم لمعنى الكرامة غير الحرية الذاتية بمعناها الكوني، أي الاستعمال الذاتي للأشخاص بوصفهم كثرة أو جموعًا حرة، مكوّنة من مفردات بشرية لا تنضوي تحت أيّ كلّي هووي جاهز. لكنّ ذلك لا يجعلها بالضرورة ضد أيّ هوية باسم أي هوية أخرى. لأنّ ما يحرّك الثورات الجديدة هو بالأساس تنمية القدرات الذاتية على اختراع المشترك، أكبر ما يمكن من مساحات المشترك، بين أفراد أحرار، مستعدّين لاستعادة حقهم الطبيعي في الحرية والانتماء الكريم إلى أنفسهم.

من أجل ذلك لا يحق لأحد أن يحكم على هذا النوع غير المسبوق من الثورات بمقياس النتائج الهووية، بل باسم مساحات الحرية التي تخلقها لنا. وحدها الثورات التقليدية ذات البرنامج الهووي الجاهز سلفًا (وبهذا المعنى، السلفي دائمًا، أكان ماركسيًا أو قوميًا أو إسلامويًا أو ليبراليًا، إلخ... لأنّ اختلاف المراجع لا فضل فيه لأحد على أحد) هي من شأنها أن تؤدي إلى نتائج هووية جاهزة هي بدورها. وعندئذ ما أسهل ما تنقلب الثورة إلى سوق محاسبات رسمية لأعداء الثورة المفترضين، وعندئذ ليس ثمة من طرف سيكون محصّنًا ضد تهمة الالتفاف على الثورة أو مضادة الثورة أو العدول بها عن مسارها أو الاحتواء على رواسب من العهد البائد..

إنّ الثورة الجديدة لا تحمل توقيعًا هوويًا جاهزًا، ولذلك هي أفق للحرية الموجبة التي ظهرت عندنا لأوّل مرة بعد تاريخ طويل من الحريات السالبة. هي أفق محض للحرية الموجبة أكثر منها برنامجًا واعيًا بذاته لتطبيق حرية سالبة ليس لها من شرعية سوى محاكمة أعداء غير ثوريين. وحدها الثورات الهووية تمر متعجلة إلى تطبيق حكم يتحول فيه الشعب الثائر إلى مادة سياسية طيّعة وحيوان سياسي أحمق لا يملّ من الاحتفال بالنتائج الأخلاقية الجاهزة لثورته التي كثر آباؤها فجأة وتعسّر النسب إليها على الذين قاموا بها، حتى ممّن ماتوا من أجلها.

ما قامت به الشعوب هو سحب البساط الأخلاقي من تحت كل تفكير هووي، أكان في السلطة أم كان في المعارضة، أكان علمانيًا أم دينيًا، أكان ليبراليًا أم ماركسيًا أم قوميًا. وذلك لأنّ من قاموا بالثورة لم يكونوا أصلًا جزءًا من المؤسسة

السياسية أو حتى الاقتصادية أو الثقافية. لقد كانوا شبابًا حرًا بلا منزلة حزبية ولا وضع سياسي ولا حتى هوية جاهزة لأنفسهم الجديدة. هم كثرة حيوية لا غير، غير قابلة للتدجين الحزبي ولا للتعليب الإيديولوجي المعتاد في كل مساحات الدولة/ الأمة.

من أجل ذلك هي ثورات مخيفة، وذلك لأنّها تخلو من وعد سياسي واضح. لكنّ هذا هو عنصر القوة والطرافة فيها. هي أوّل ثورات ذات وعود مدنية حقيقية، أي وعود حرية موجبة بلا مضمون هووي جاهز أو مفروض من أي جهة ثورية محترفة (أكانت قبيلة أو جهة أو حكومة أو حزب أو منظمة بعينها) قد تحتكر رمزيتها. لا تريد الشعوب هذه المرة أن تتحرر من الهيمنة الاستعمارية بل من هيمنة المفهوم الزعامي الذي حُكمت بمقتضاه منذ الاستقلال الخارجي. ولذلك هي ثورات الاستقلال الذاتي ولكن بمعنى جديد: هي ثورات الاستقلال الذاتي للشخص الفردي فينا، وليس للهيئة الديمغرافية للشعب بعامة. إنّ الشخص قد صار فردًا لدينا لأوّل مرة. لقد أصبح لديه لأول مرة حياة خاصة يدافع عنها، وليس مستعدًا لأن يمرّ به العمر سدى، كما حصل لجيله برمته. لأوّل مرة يأخذ مصطلح «الاستقلال الذاتي» دلالته الصحيحة: إنّه «ذاتي» وليس «هوويًا».

إنّ الشعوب لم تثر من أجل تعزيز النموذج الليبرالي للعيش ولا تحقيق الشيوعية ولا بناء الدولة القومية الكبيرة ولا تطبيق الشريعة،إلخ... هذه كلها عناوين هووية مترهّلة تقدّم بها العمر عن انتصاراتها، كما يُقال، ولا يجد الحاكم الهووي أيّ صعوبة خاصة في التعامل معها أو محاربتها أو الاستفادة منها أو تدجينها

أو تطويعها والانخراط فيها، أي في تأمين استعمال أو استغلال عمومي وشرعي ومفيد لنتائجها الهووية.

والحال أنّ الثورات الجديدة هي ثورات كرامة بالمعنى الجذري: ليس لها من مطلب كبير ودائم سوى الحق في الحياة الحرة كاقتدار طبيعي للشعوب والأفراد. ولفظة «الشعب» بالعربية طريفة هنا لأنّها تدل رأسًا على الكثرة التي تنبت بشكل طبيعي وحيوي ومتعدد وتتكثّر دون حدود جاهزة. وهذا هو معنى أنّها حرة.

## 13- الثورة والنخب: فيما أبعد من الهويات السياسية التقليدية

ليس ثمة من أمل آخر ينبغي الدفاع عنه غير حق الشعوب في الاعتراف بها ككثرة من الذوات الحرة. وليس كعناصر هووية جاهزة يستطيع دومًا هذا الطرف أو ذاك أن يدعي أبوّة جاهزة أو فوقية أو عرقية أو عمومية أو أخلاقية أو حتى ثورية عليها.

كلّ النخب الهووية تساوت أمام ما حدث: فاجأها وكشف عن حدودها وربما عن زيف مشروعيتها أو عن حدود صلابتها المدنية أمام الحياة. فهذه الثورات المدنية بامتياز إنّما تشكّل تحدّيًا حقيقيًّا وغير مسبوق وغير منتظر أمام النخب السياسية التقليدية، أكانت جزءًا من السلطة أو كانت جزءًا من المعارضة.

ولكن ماذا فعلت هذه النخب الهووية ـ النخب الجاهزة ـ إزاء هذه الثورات غير التقليدية سوى محاولات بائسة لتدجينها أو السيطرة الرمزية عليها أو جرّها عنوة إلى معاقل نضالية تقليدية غير قادرة سلفًا على استيعابها؟.

حاول كلّ طرف أن يجرّ الثورة من ساحات التعبير الحر والاعتصامي والارتجالي والمتكثّر والنابت والعفوي والمفتوح

و«الشاب» في معنى غير مسبوق تمامًا.. إلى أجهزة الإنتاج الانفعالي للعواطف السياسية التقليدية: إلى دعاء المسجد وبيان الحزب وخطاب المنبر ودردشة «البلاتو». . إلخ. والحال أنّ الثورة قد وقعت في «الساحات»، وليس الساحات المادية فقط، بل إنّ المجال الافتراضي هو ساحة بأتمّ معنى الكلمة. الساحة هي كلّ فضاء، مهما كان نوعه، ماديًّا أو مرئيًّا أو مسموعًا أو افتراضيًّا، يوفّر مسطّحات مفتوحة وأمكنة حيويّة للنشاط الحر بشكل جذري، أي في شكل اعتصام واسع النطاق بأجسام مشحونة بالقوى الغضبية الموجبة، أي مشاعر السخط التي يحرّكها كبرياء العدد الحرّ للكائنات البشرية. إنّ المكان الحيوي للثورات الجديدة ليس الجبال أو المتاريس أو الشوارع الخلفية.. بل الساحات العمومية الواسعة، الشارع والطريق والواجهة الفسيحة، حيث يمكن لكثرة حرة أن تتظاهر.

إنّ الاسم الجديد للثورة هو التظاهر وليس العصيان المدني أو التمرّد أو حتى الانتفاضة. التظاهر هو شكل تعبير رمزي في ميدان التجريب على الحرية المدنية لدى شعوب لم تتفطّن إلى هذه القوة الهائلة للاحتجاج السلمي للجموع الساخطة إلّا متأخرة جدًّا. التظاهر كعنوان أخير على فطنة سياسية من نوع جديد تقوم على تنشيط رمزي مقصود يستثمر الاقتدار الفظيع الذي يحتوي عليه العدد المسالم ولكن الكثيف للجموع، في ساحة مفتوحة، باسم «لا» شجاعة، ولكن غير صادرة عن أيّة كراهية مريضة. «لا» الشعوب ليست «لا» عدوّة أو اضطغانية أو ثأريّة، كما قد يبدو. وحدها «لا» ضعيفة تكون اضطغانية. فليست الكرامة عنوانًا لأيّ نوع من الكراهية أو الاضطغان أو الثأر.

إنّ الثورات ليست عملًا ثأريًا ضدّ الحاكم الهووي. بل هي عملية تحرّر من شكل من الحكم، أجّل بلا طائل توقيت الحرية المدنية الموجبة في أفق الشعوب التي شعرت في آخر المطاف أنّها مرّت من احتلال أجنبي إلى احتلال محلّي.

## 14- الحرية المدنية والثورة

ليست الثورة هذه المرة غير استعادة للحرية المدنية التي اعتاش الحاكم الهووي على تغييبها باسم حرية سالبة كان يربطها شديدًا ببرنامج الدولة /الأمة الهووي. لكنّ الحرية المدنية ليست عنوانًا خاصًا بأحد. لا هي عنوان ليبرالي ولا علماني ولا ديني. فالليبرالية لا ترى غير الأفراد المالكين يدافعون عن حقوقهم وحيث لا تكون الدولة بالنسبة إليهم غير الحكم الذي يحمي تلك الحقوق بأكثر ما يمكن من القوانين. لكنّ شعوب الجوع لا تصلح لليبرالية إلّا بعد تطويع جذري لهما. أمّا العلمانية فهي بلا شك وصفة هووية مناسبة للفصل بين الدولة والدين كي تسمح بالتعايش السلمي بين نماذج عيش متعددة ومختلفة. لكنّ العلمانية ليست وصفة سحرية، بل هي ظاهرة تاريخية ذات توقيع أخلاقي وديني شديد. إنّها لا تخلق حياة مدنية لدى شعب ما إلّا بقدر ما يكون هذا الشعب قابلًا لعلمنة القيم المسيحية وتحويلها إلى دستور خلقي لأشكال الضمير الشخصي والجماعي. العلمانية غير ممكنة في الواقع إلّا في أفق شعوب ذات قيم مسيحية عميقة. أمّا في نطاق الشعوب غير المسيحية، من إسلامية أو يهودية أو غيرها، فهذه وصفة ستعترضها عراقيل نوع آخر من «الدنيوة» لم يقع التفكير فيها تفكيرًا نظريًا جذريًا بعد.

ولذلك لا يمكن الانتصار على الطرح الإسلاموي مثلًا باسم العلمانية، بل فقط مساعدته بشكل غير مباشر على رسم خارطته وضبط قواه وتنظيم معجمه الأخلاقي بشكل أفضل. ومن يريد لهذه الثورات أن تذهب قدمًا في إمكاناتها المعيارية الموجبة عليه أن يكفّ عن إشعال النقاشات حول الهوية العقدية للشخص الحر. فالحرية ليست معتقدًا، لا علمانيًا ولا لاهوتيًا. إنّها تطرح مشكلًا مدنيًا يقع ما وراء الجدالات اللاهوتية.

أجل، لقد تحوّلت الجوامع والجمعات إلى محاكمات علنية للعلمانية والعلمانيين، وهي علامة مخيفة جدًا على تهيئة الأجواء العمومية إلى إقامة محاكم تفتيش أو محاكم ردّة على «الذمّيين الجدد». كما أنّ التبجّح باللائكية وكأنّها امتياز أخلاقي لنمط بشري «مثقف» أكثر من اللازم، فهو محض استفزاز لمحاورين سيّئين، لن يكون الحوار معهم باسم اللائكية غير خصومة لاهوتية متنكرة ووخيمة العواقب على مستقبل الحرية المدنية.

ولكن أيّ حلّ يمكن أن يرضاه أطراف هذا النقاش المستحيل؟.

## 15- الهوية راسب من الدولة / الأمة

الهوية بحدّ ذاتها ليست عائقًا أخلاقيًا أمام تحقيق ذواتنا. بل هي إطار صالح لإنماء إمكانات ذاتية كان قد تمّ تدجينها في الأثناء وتحويلها إلى جهاز انتماء بلا توقيع خاص وجاهز للاستعمال كمجرد وسيلة لأنفسنا العمومية أو الوطنية في أفق لا نسيطر عليه أو هو حتى بلا أفق أحيانًا.

منذ قرن فقط أخذ العرب والمسلمون يتكلمون لغة الهوية، تحت تأثير المعجم القانوني والأخلاقي للدولة الأمة الحديثة.

وتوالت في القرن العشرين اختراعات الهوية تحت نعوت عدة، من وطنية وقومية وقطرية،... إلخ. وسُكّت بطاقات الهوية وتحوّلت بعد ذلك إلى وثيقة شخصية عوّضت أشكال التذوّت الخاص بنا كأفراد وحوّلتنا إلى أدوات هووية بيد الحاكم الهووي، يستخدمها أحيانًا ضدنا بوصفها تهمة أمنية وحجة قانونية ووثيقة إدارية وبصمة شخصية، بل حتى بوصفها وصفًا سالبًا من قبيل «مجهول الهوية» أو «مجرد من الهوية» أو «بدون هوية»، إلخ... على أنّه لا ينبغي أن ننسى أنّ النضال الفلسطيني قد وهبنا استعمالًا خاصًّا وموجبًا لمعنى الهوية بلغ هالته العليا مع شعر درويش (قصيدة «بطاقة هوية» تعود إلى 1964).

لكنّ هذا المعطى التاريخي قد استُدعي إلى مهام أخرى: منذ أواخر الثمانينيات في القرن العشرين تقريبًا تمّ تجنيد مصطلح الهوية بشكل غير مسبوق وتحوّل شيئًا فشيئًا إلى بديل لغوي وأخلاقي عن اللعبة اللغوية التي كانت تؤمنها مقولة «الأمة» منذ قرن كامل ضدّ الاستعمار. إنّ معركة الهوية قد صارت تُخاض ضد الغربنة والأمركة الشرسة لبقية الإنسانية. ولذلك كانت تحبّذ غالبًا أن تقدّم نفسها بوصفها معركة «حضارية» بالأساس، وخاصة بعد نشر هنتنغتون لكتابه «صراع الحضارات» حيث التقط هذا الانفعال الهووي وحوّله إلى استراتيجية حضارية لتصنيف الشعوب والدول في أفق العولمة. وهو لم يخترعه ولا هو تحكّم فيه، بل وقع تحت إغرائه ولم يفعل غير استغلاله بشكل مشط.

من أجل ذلك فإنّ الثورات الحالية في بلداننا، وربما في بلدان الغرب قريبًا، كما بدأ ذلك في بريطانيا، هي ليست ثورات

هووية، كما يحلم بذلك المحافظون الجدد في كل مكان وتحت معانٍ عدة. إنّ التفكير الهووي، حتى تفكير هنتنغتون والإسلامويين، قد خرج من رحم صراعات الدولة / الأمة الهووية الحديثة، ولا يمكن أن يُفهَم إلّا بوصفه طيفًا من أطياف تلك الدولة الأمة، حتى وإن عارضها. لكنّ ثورات الكرامة ليست ثورات هووية بل ثورات حيوية. نحن نشهد ثورات حرة طمست الفروق الهووية والعرقية والدينية في ساحات مفتوحة حيث تعمل «ميمات» بلا أيّ توقيع جاهز لنفسها، من فرط أنّها تطوّرات هلامية في ظاهرها، إلّا أنّها تمتلك شبكات عصبية تخترع اقتدارات وقوى عددية وتشكيلية عظيمة، لم تعثر بعد على اللعبة اللغوية المناسبة لشكل الحرية الذي تنادي به.

ولذلك فإنّ اللعب الهووية الجاهزة هي تذكارات ثقيلة وساذجة عن أحلام الدولة / الأمة الحديثة التي تمت الثورات ضد منطقها الهووي. لا ترى الدولة الأمة غير «جواهر» ثابتة يمكن محاسبتها كنواتات هووية شخصية شبه ميتافيزيقية، فالدولة الحديثة هي أكبر جهاز ضمير وصناعة تأنيب ضمير اخترعه الإنسان يومًا، ولذلك كان نيتشه يطلق عليها اسم «الغول». لم تكن الدولة عندنا إلى حد الآن غير غول هووي، لئن حاول الإسلاميون تملّك لعبته الهووية واستعمالها ضدّه، فقد فشلوا لأنّهم لم يؤمنوا بأنفسهم كفاية إلى حدّ تطوير لعبة لغوية ما بعد هووية قادرة على اختراع أشكال انتماء جديدة وحرة لأنفسنا. وليس الدين بحد ذاته بضاعة هووية إلّا في الظاهر. بل يمكن للدين الحر أن يوفر مادة تشكيلية وانفعالية لتطوير «ميمات» حرية ما بعد هووية لا تقوى الدولة/الأمة على استيعابها أو السيطرة

عليها، لأنّها تجاوزت منطقها الهووي ولم تعد في حاجة هيكلية إلى آلة الاستبداد لتعلو حجتها في الحوار.

لا يمكن لشعب أن يثور ضد الحاكم الهووي ثم يرث منه التصوّر الهووي للمشاكل المدنية. ويبدو أنّ الدولة/الأمة لم تلجأ إلى اختراع الهواجس الهووية وتحويلها إلى برنامج تعليمي وطباع نفسية وقيم خلقية ووثيقة قانونية حول أجسامنا ومن نكون، إلّا لأهداف أمنية بحتة، سواء في حروبها ضد العدو الخارجي المفترض أو في سعيها إلى إخضاع الشعب بوصفه مجرد كتل سكانية حيوية تحتوي على طاقة هائلة لا تقوم أمور السلطة إلّا بتدجينها وتحويلها إلى أجهزة بشرية طيّعة وقابلة للاستخدام والاستهلاك اليومي وفق حاجات الدولة الأمنية.

لكن الدولة الهووية لم تعد حتى قادرة على توفير الأمن؛ إنّها لم تعد حتى دولة أمنية، بل صارت مجرد دولة، أو مجرد دولة يومية بلا برنامج كبير أو طويل الأمد حول نفسها. وعلينا فعلًا: أن نسأل لماذا لم تسقط هذه الدول اليومية التي خسرت ليس فقط شرعيتها (فهي في الغالب دول انقلابات) بل حتى أهليتها الوظيفية في تصريف الأعمال الحكومية، وذلك منذ مدة طويلة، قد تعود إلى نهاية السبعينيات؟ ـ أحد الأجوبة الممكنة: إنّ المعارضات التي حاولت إسقاط الدولة الأمنية لم تكن قادرة على إسقاطها، وليس لأنّ تلك الدولة قوية ودكتاتورية، كما يُقال، بل لأنّ تلك المعارضات هي في صميمها نخب هووية قد تربّت سياسيًا وعقائديًا في حضن تلك الدولة الأمة الحديثة نفسها. وإنّ انخراط الإسلاميين بثقل كبير في النقاشات الهووية، التي هي من تداعيات اللعب اللغوية التي وضعتها الدولة/ الأمة،

لهو خير دليل على أنّ تفكيرهم ليس استثناء بل هو نتيجة من نتائج فشل نموذج الدولة/الأمة التي يحاربونها باسم شريعة تقع خارج الأفق الأخلاقي للحداثة. بل هم في الغالب لا يفهمون من هذه الشريعة غير ما هو هووي، أي ما هو قابل للترجمة في معجم الدولة الأمة الذي تربّوا عليه، أي في صيغ سالبة لمفردات المعجم العلماني للدولة الحديثة. إنّهم يتأوّلون الإسلام ـ هذه المغامرة التاريخية الكبرى التي لا تحتاج لأيّ تأويل للحداثة لفهمها أو لتملك الأفق الروحي الكوني الذي طوّرته ـ تحت وطأة أزمة الدولة/الأمة وأزمة سيادتها وحدود شرعيتها وانحسار وعودها الهووية بعد العولمة. ولذلك هم لن يشكّلوا مساهمة جذرية في النقاش حول الديمقراطية إلّا متى تحرّروا من المشاكل الهووية الموروثة من الدولة /الأمة الحديثة وطرحوا مشكلة السلطة في ضوء الآداب السلطانية التي طوّرها إسلام آخر، غير هووي، غير منفصم في خطابه، مدني بشكل فذّ، وديمقراطي، أي منتج لقيم المشترك من داخل معجمه الأخلاقي الخاص، وليس لاهثًا وراء قيم عمومية ليبرالية لا يملك أيّ أساس وجودي لتملكها من الداخل، بل يستولي عليها ويستهلكها في حياة خاصة بلا حياة يومية حقيقية.

لا يُعدّ مساهمًا أو شريكًا في النقاش المدني حول مستقبلنا تحت عنوان الديمقراطية، وهو التعبير السياسي عن معنى الكرامة، إلّا من كان يمتلك القدرة على ترجمة معجمه الخاص في مفردات المشترك الكوني للإنسانية الحالية. والإسلام جزء لا يتجزّأ منها، بوصفه لا يعدو أن يكون الصيغة الأخيرة من التوحيد، تلك التي أعادت الحداثة برمجتها وتملكها في نطاق

القيم الغربية للتقليد الروماني. وهذا المشترك لا يمكن أن نعوّل فيه على أيّ وعود هووية بل إنّ وعوده هي مدنية صرفة، لأنّها حيوية بلا شروط.

## 16- الثورة والترجمة: نحو عقل مدني جديد

إنّه لا يكون النقاش حقيقيًا حتى يشعر كلّ طرف أنّه مقدم على خسارة جزء من ثوابته في مقابل ما يقوم به محاوره من تضحية بجزء جوهري من مسلماته. هذا النوع الصعب من النقاش لم يقع في أغلب الأحيان إلّا رياء. إنّ النقاش الهووي غير ممكن أصلًا. كل تفكير هووي هو عمل مرآوي يجري بين نرسيس والحطيئة: إمّا نرجسية مريضة وإمّا هجاء عدمي. ولذلك يشير هابرماس في أحد آخر نصوصه حول الدين إلى أنّ الحلّ ربما كان يكمن في نوع مخصوص من الترجمة: الترجمة البينية أو ترجمة المشترك التي تساعد الخصوم إلى التحوّل إلى شركاء، أي محاورين أكفاء قادرين لأوّل مرة على التفكير والتكلّم في معجمين أو أكثر في الوقت نفسه: معجم كلّي، تتقاسم فيه العقول، ولا فضل فيه إلّا للحجة الأكثر عدلًا تجاه الحقيقة؛ ومعجم هووي، هو كالخلفية الروحية لكل عقل، لا يصنعها ولا يمكن له التجديف عليها بلا سبب كبير، لأنّها تمدّه بمصادر ذاته، وبمعاني الخير التي تنبني عليه أشكال التذوّت في كل ثقافة.

وحين تُقرأ الثورة الجديدة بوصفها نمطًا غير مسبوق من الترجمة ما بعد الهووية لمواقفنا من أنفسنا ومن الآخرين، يمكن عندئذ أن يلين التقابل بين الهووي والحيوي، وبين الديني والمدني، وبين الثيوقراطي، والعلماني... ومن لا يتقن فنّ الترجمة الجديد (الثوري) لن يكون مهيّأ لأيّة مشاركة ضيافية

وديمقراطية ومن ثمّ غير مؤهّل للمساهمة في أيّ نقاش حول مستقبل فكرة الحرية في بلداننا الحديثة العهد بالحريات الحيوية، أي حريات الشخص البشري والفرد الحر من دون أيّ وصاية استبدادية عليه.

إنّ المطلوب هو الكفّ عن استيراد النماذج السياسية وتطبيقها كأنّ المشكل هو بالأساس مشكل منهجي. إنّ مشاكل المجتمعات مابعد الحديثة هي مشاكل مابعد هووية؛ إنّها لم تعد مشاكل في المنهج بل صارت مشاكل في اللغة: قل لي ما هي اللعبة اللغوية التي تقترحها علينا، سأقول لك ما هي التحدّيات التي سترفعها في وجه المطالب الديمقراطية، باعتبارها القاسم المشترك الأخلاقي الجديد بين جميع المتحاورين، ما عدا العدميين منهم.

إنّ الديمقراطية لغة، مجرد لغة، وليس أقنومًا لأحد. لكنّها أيضًا ليست مجرد سلّم نستعمله ثم نلقي به على من وراءنا. وما دام كل شعب يتكلم لغة طبيعية أو قومية قادرة على تأمين قدر حيوي من الاستعمال اليومي لأنفسنا فإنّ كلّ الشعوب مؤهلة سلفًا لخوض أيّ نقاش ديمقراطي حول مصيرها. ليس هناك لغة مناسبة أكثر من غيرها للنقاش الصحيح. ولذلك فالرهان لا يتعلق إلّا بقدرة تلك الشعوب على الترجمة، أي على فن التبادل الحيوي والمدني للغة العادية النشطة والحرة القادرة على تحييد الانفعالات الهووية أو استثمارها الموجب من الداخل كمصادر ذاتية للحرية.

لم يعد يحقّ لأيّ شعب أن يدّعي أنّه مختار أو خارق أو معجز أو مقدّس أو أرقى أو صاحب رسالة،إلخ.. . كل الشعوب سواسية أمام ضمير الإنسانية الكبير. ولذلك علينا أن ندرّب عقولنا

التي نربّت على الهواجس الهووية على ترجمة قدراتها الذاتية في صيغ لغوية ومدنية كونية قابلة للاقتراح على الإنسانية الحالية وتحويلها إلى مشترك نشط وقابل للكونية الديمقراطية. وليس ثمّة ما يمنع من البحث عن مصادر ذاتية لتمويل هذه المغامرة المدنية من داخل المخزون الحضاري لأسلافنا، والذي طمست معالمه صناعة الضجيج الهووي أكان موجبًا نرجسيًا أو سالبًا حطيئيًا.

وعلى عكس ما يظهر للتحديثيين المتعجّلين لبست الليبرالية وصفة تنظيمية سريعة مناسبة لجميع الشعوب كما يريد لها الرجل الأبيض. ليست الليبرالية بيضاء إلى هذا الحد. إنّ لها تاريخها الخاص الذي جعلها بوجه ما أفضل أشكال الحكم للإنسان «الغربي» الحديث (وليس هناك غربي غير حديث). لكنّ نقد الليبرالية بشكل شيوعي أو قومي أو لاهوتي ليس بالحل المناسب أيضًا. إنّ نقد الليبرالية ينبغي أن يتمّ على أصعدة أكثر طرافة وأشد خطورة، بحيث يكون بمقدوره تأصيل مشكلة الحرية والحريات وأنماط التحرّر على أنحاء أكثر جذرية وأكثر قابلية لإنتاج المشترك القابل للكونية بين أعضاء الإنسانية الحالية. لكنّ هذا لن يتمّ بواسطة ليبرالية مناضلة وشرسة تحصر عملها في استيراد القيم القانونية الغربية وفرضها كمعايير كونية قاهرة للتجربة الديمقراطية.

## خاتمة: الثورة والديمقراطية

يبدو أنّنا لم نبدأ في تأصيل شروط إمكان الديمقراطية انطلاقًا من مصادر ذاتنا إلى حدّ الآن. لا تزال علاقتنا بمصيرنا المدني أداتية وتطبيقية وخارجية. ولم تصبح بعدُ مساءلة حرة وذاتية وداخلية بلا شروط. مازالت النماذج المستوردة ـ بما في ذلك أفكار مثل الثورة والهوية والحزب، إلخ... ـ أهمّ من

عقولنا الخاصة. طرف يبخّس عقولنا في الخارج وآخر يثبّطها في الداخل. أمّا مساحة الاختراع الذاتي والحر والحيوي لمدنيّة نشطة وصحّية فهي مطموسة وتحت رعاية الدولة الهووية الحديثة التي لا تهتمّ إلّا بالنتائج الأمنية لأيّ محاولة للتحرّر. إنّ الحرية عندها منهمة سلفًا بالعمالة.

لذلك فإنّ ما فعلته شعوبنا في هذه الأشهر القليلة الرائعة هو كسر التقابل العنيد والأحمق بين المستوردين والمصدّرين لنماذج هويتنا، وذلك برفع يد الدولة الأمنية عن ميادين التعبير الحر وعن آلة الكرامة في وعينا بأنفسنا. ومن ثمّ فتح المجال لأوّل مرة أمام التفكير الحر والاستشراف بعيد المدى لإمكان التجريب الديمقراطي على أنفسنا الجديدة كشكل وحيد من تحقيق المشترك القابل للكونية وتقبل به الإنسانية جمعاء وتقتبسه منّا.

إنّ الثورات الجديدة ليست محلية في شيء بل هي أوّل استعمال كوني لكرامتنا، أي لإمكان الحرية في أشخاصنا الفلانية المتكثرة من دون أيّ وصاية هووية جاهزة عليها. وذلك لدى جملة من الشعوب التي ظلت لعقود طويلة ممنوعة من العالمية باسم الهوية، وممنوعة من الكرامة باسم الوطن.

ثمّة وعد أخلاقي من نوع جديد في هذه الثورات: إنّها ثورات استرجاع حرمة الشخص الإنساني وقداسته ضد كل تدجين أداتي ولو كان هوويًا، أي باسم الله أو الوطن. كل وعود حروب التحرير من الاستعمار كانت هووية. لكن هذه الثورات ما بعد الاستقلالية ومن ثم ما بعد الكولونيالية لم تأت لتقدّم وعودًا هووية أخرى، بل بالتحديد وعودًا مدنيّة وحيوية في المقام الأول، بعضها يتخطى سقف الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، الذي ظل هو نفسه رهين حاجات الدولة / الأمة التي

كتبته. إنّ سقف هذه الثورات عال جدًا، وكل من يجرؤ على تبخيسها بتصغير أصواتها أو التجديف على شعاراتها اللّاهووية هو لا يزال يعمل وفقًا لأجندة هووية غير قابلة للاستعمال إلا في منطق الدولة /الأمة. إنّها ثورات تجاوزت حتى المعجم الليبرالي الذي اخترع فكرة «الوعي الوطني» و«الأمة» و«الهوية»، إلخ.

لنقل بشكل تمهيدي: إنّ المعجم الجديد الذي فرضته هذه الثورات ما بعد الهووية هو ليس شيئًا آخر سوى الديمقراطية، ليس بما هي شكل من أشكال الحكم، بل كلغة بديلة عن اللغة العقدية والمذهبية والهووية للمشاكل. الديمقراطية هي لغة المشترك الوحيدة لأنها مساحة نقاش بين أحرار أكفاء، ليس لهم ما يخسرونه سوى قيودهم الهووية التي كانت الدولة /الأمة قد حوّلتها (لأغراض أمنية) إلى عوائق تأويلية أمام فهمنا لبعضنا وفهمنا لأنفسنا. لكنّ الديمقراطية هي بدورها ليست وصفة هووية جاهزة (غربية) بل هي بالأساس وفي كل مرة مجرد تجربة أو عملية تجريب حرة ومفتوحة ومتعددة وقابلة للمراجعة. ومن ثم لا أحد يحق له أن يمارس عليها أيّة وصاية أخلاقية وليس ثمة سقف نهائي لها، حتى فكرة الإنسانية نفسها يمكن أن يتمّ تطويرها يومًا ما وتخطيها ولكن على الدوام بوسائل العقل البشري لا غير. وذلك لأنّ كل عبث مع العقل البشري باسم أيّ نوع من أجهزة التعالي عليه هو سخرية ماكرة من الإنسانية نفسها وإساءة أخلاقية إليها، ولو كان ذلك باسم هذا الإله أو ذاك، أو تحت عنوان هذا الوطن أو ذاك...

## – 2 –

# انتخابات على الهوية...
# أم الدروس غير المنتظرة للديمقراطية؟

زلزال انتخابي ضرب الطبقة السياسية في تونس... في تشرين الأول/أكتوبر 2011. إذ تحوّلت حركة إسلامية إلى مارد انتخابي يحصد الأصوات، ليس فقط لنفسه، بل لحلفائه أكانوا أعضاء سابقين فيه أم أعضاء موضوعيين في أفقه السياسي. وكلّ ذلك أمام دهشة غير مسبوقة للحداثيين والعلمانيين واليساريين، أو من كانوا يتسمّون بهذه الأسماء التي أزاحها الناخب التونسي الجديد جانبًا وتلفّت عنها إلى جهة سياسية أخرى، موازية، مسكوت عنها، مغضوب عليها، ضالة، إرهابية،... إلخ؛ ممّا كان يقوله المعجم القديم الذي رسم ملامحه الحاكم الأمني وبنى عليه دولته الشكلية لفترة طويلة. ولكن هل فعلًا ما تمّ هو انتخابات على الهوية أم دروس غير منتظرة للديمقراطية؟.

ثمّة بالفعل مدعاة للدهشة، ولكن ليس من نتائج الانتخابات فقط، بل ربما من الإفراط المحموم في تقدير الحاجة إلى الديمقراطية أو في قدرة الطبقة السياسية على إدارتها بشكل محترف أو في تملّك الشعوب نفسها بمختلف أطيافها للتحلي الصارم بشروطها. وكانت أوّل أمارة على مرض ديمقراطي جدًّا

قد أصاب الشعب ما بعد الثورة هو انفجار فكرة الحزب وظهور فقاقيع حزبية تكاد تكون شخصية في كل ركن من الفضاء العمومي. كأنّ الشعب لم يثر إلّا من أجل التحزّب أو بناء صناعة ثقيلة في إنتاج الأحزاب والمتحزّبين.

هذه الفوضى الحزبية كانت تخفي خطرًا أكثر شدة: إنّ الشعب لم يعد له، بعد سقوط دولة الحزب الواحد، بوصلة سياسية توجّهه نحو مصيره الحقيقي للحرية، ذلك المصير الذي مات الشهداء من أجل أن يصبح ممكنًا تاريخيًا. فالثورة قامت بدورها، نعني تهيئة شروط الإمكان التاريخية لتغيير القبلة والمصير، وما عدا ذلك فهو شأن آخر. غير أنّه من أعلى نقطة في الثورة سقطت الحياة السياسية في الإسفاف الحزبي لطبقة سياسية مهترئة ومترددة وغرّة في أنحاء كثيرة. وخاصة أنّها ناجمة عن إرادة وراثة للحاكم الهووي للدولة الأمنية، أكثر منها ناتجة عن تجربة سياسية سابقة محترفة. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الطبقة السياسية الحداثية قد عاشت تفتّتا كبيرًا بسبب أنّها أنهكت نفسها في النقاش حول دعوى المحاسبة والعدالة الانتقالية وحلّ الحزب الحاكم سابقًا وخاصة تحويل ذلك النقاش إلى ما يشبه محاكم التفتيش حول شروط وملابسات إقصاء الفئة المثقفة التي كانت قريبة من مراكز القرار في الدولة، فالنتيجة هي عزل الشعب التونسي عن غطائه الأخلاقي والثقافي والسياسي السابق وتركه لقمة سائغة أمام أيّ استيلاء سياسي جديد.

لقد قامت الثورة، دون أيّ قيادة ثورية واحدة وانقلابية ومهيمنة، من أجل استرداد حقوق اجتماعية وسياسية مسلوبة. ولم تقم لأسباب هووية إلّا عرضًا. ولذلك كان لليساريين

والنقابيين فيها دور كبير. لكنّ ما وقع بعد الثورة هو تحويل الشعب إلى غنيمة انتخابية بلا أيّ غطاء مدني أو أخلاقي حقيقي. أصبح كلّ الثوار فجأة مجرد أعضاء في الكتائب الانتخابية الهادفة إلى الاستيلاء على نتائج الثورة. لكنّ ذلك قد جرّ الجميع إلى معركة قذرة: وراثة مكان الحاكم الهووي.

لكنّ وراثة مكان الحاكم الهووي لا تتمّ أبدًا إلّا بشكل هووي. وهذا ما وقع مع انتخابات المجلس التأسيسي: شعب منهك سياسيًّا وأخلاقيًّا، يخرج للتوّ من أتون حكم دكتاتوري بلغ إلى عبادة الشخصية كان يعوّل على تجريد الطبقة المتعلمة والمثقفة التي أنتجتها دولة الاستقلال من أظافرها واحدًا واحدًا، لغة وقيمًا وإيمانًا وتجربةً وشرعيّةً ومؤسسةً... إلخ. حتى لا تزيحه عن السلطة أبدًا. وكان له ما أراد: فقد أنتج جيلًا متعلّمًا ولكن بلا أيّ ثقافة، وأنتج مثقّفين ولكن بلا أيّ نوع من الاستقلال الفكري، وبنى دولة ولكن بلا أيّ نوع من حرية المصير، وخاصة صنع شرائح واسعة النطاق من المهمّشين، ولكن المستعدين لاعتناق أيّ نوع من الكرامة. هذا النوع من الشعب كيف يمكنه أن ينتخب؟ ومن يمكنه أن ينتخب؟.

كان رهان العلمانيين والحداثيين على هذا الشعب الخارج للتوّ من سجن الحاكم الهووي رهانًا خاسرًا أو على الأقلّ مفرطًا في الاستبشار بإمكانات الديمقراطية، هذه التقنية السياسية التي تتجاوز طبيعتها مجرّد التصويت الحر الذي لا يتعرض للتزوير. كان ثمّة خطأ في تقدير فكرة الحرية التي أنجرت عن الثورة: أجل، لقد تحرّرت كل شرائح الشعب، لكنّها لم تتحرّر بالمعنى نفسه. لقد أعطى كل طرف معنى خاصًّا لحريته، وحوّلها إلى أداة

مشاركة في الانتخابات. وهذا طبيعي. لكنّ الأمر غير الطبيعي هو مطالبة الشعب بانتخاب قائمات لم يجد فيها إلّا نسخًا مكرّرة من القيم المدنية والسياسية التي كان الحاكم الهووي يتشدّق بها. شعر الناس بأنّ شيئًا يعيد نفسه، وثمة مهزلة سياسية تُحاك ضدّه.

المعضلة هي: إذا كان الحاكم الهووي قد سرق قيم الحداثة ومعاني الحياة المدنية والعلمانية الحديثة وحوّلها إلى شعارات شخصية أو أمنية أو حزبية، فكيف يمكن للتحديثيين أو للعلمانيين أن يقنعوا الشعب الذي ثار على الحاكم الهووي أن يثق في برامجهم أو أن يعيد الاطمئنان للصلاحية الأخلاقية والسياسية والروحية لتلك القيم والمعاني؟.

لقد فشلت الحداثة في أفق شعوبنا، ليس لأنّها قائمة على تصوّرات خاطئة للحياة الإنسانية، وليس لأنّ شعوبنا غير مؤهلة للديمقراطية أو غير مستسيغة في قرارها الروحي لتجربة العلمانية، بل فقط لأنّ الحاكم الهووي الذي استولى على دولة الاستقلال، قد استعمل قيم الحداثة لتركيع تلك الشعوب والهيمنة عليها باسم التخويف النسقي من بعبع الأصولية أو السلفية. هذه شعوب وقعت خيانتها لمدة طويلة من طرف حكّام هوويين حوّلوا الدولة إلى حزب وحوّلوا الحزب إلى زنزانة سياسية وأخلاقية واسعة النطاق، حيث يُحشر الناس جيلًا بعد جيل ويتمّ تجريدهم من أيّ قدرة رمزية على الاعتراف الكبير بقدرتهم على المشاركة في الحياة السياسية لبلادهم أو حتى الاعتراف الصغير بذواتهم أو بهوياتهم الخاصة أو بنماذج العيش التي يرتضونها لأنفسهم. إنّ الدكتاتور قد حوّل الدولة إلى هوية حزبية واحدية ومغلقة ومطلقة، حيث يكون الآخر فيها جحيمًا، مهما كان اسمه أو لونه أو معتقده.

وحين تخرج الشعوب من الجحيم، فلا يجدر بأحد أن يطالبها بانتخاب القيم نفسها التي كانت تُركَّع بها داخل الجحيم. على الحداثيين والعلمانيين أن يفهموا أنّهم، بشكل أو بآخر، وأرادوا ذلك أم لم يريدوا، قد ظهروا في مظهر الجزء الذي لا يتجزّأ من منظومة الحاكم الهووي الذي أسقطته الثورة. وعلى هذا الأساس هم قد عوقبوا بشكل عفوي وواسع النطاق.

نعم، تمت الانتخابات على الهوية، وليس على المصالح والوعود الانتخابية السياسية. ما حدث خال أو يكاد يكون خاليًا من العمل السياسي بالمعنى الدقيق. لنقرّ صراحة بأنّ شعوبنا ليست في حالة سياسية صحية تسمح لها بالدخول في مجرّد حسابات انتخابية هادئة بناء على المصالح الليبرالية البحتة. شعوب تعاني من رواسب الدكتاتورية العميقة التي فشلت في تحقيق التنمية والديمقراطية معًا، لا يمكن لأحد أن يطالبها بإجراء انتخابات بناءً على برامج حزبية ضيقة، يكون الحكم عليها تقنيًا ولوجيسطيقيًا وإداريًا بحتًا، حسب مصالح حيوية ومدنية صرفة. هذا النوع من الانتخابات، انتخابات المصلحة المدنية البحتة كما في الغرب عامة، أو حتى انتخابات الترف، كما في البلاد الإسكندنافية، لن يتمّ قريبًا في بلداننا. وهذا هو الخطأ الانتخابي الذي أسقط الحداثيين والعلمانيين لدينا.

ولذلك فما يثير التساؤل حقًا ليس سقوط الحداثيين، لأنّ نقد الحداثة أو محاكمتها أو العمل على تجاوز قيمها هي مسألة فلسفية وأخلاقية وسياسية عالمية ولا تخصّ الإسلاميين، بل حدوث الانهيار الثاني للتيارات اليسارية بعد انهيار الأنظمة الشيوعية من قبل. لقد فشل اليسار مرة أخرى في إقناع الناخب

لدينا وحمله على الإيمان بقضيته الاجتماعية الصرفة. الخبز ليس شعارًا مناسبًا لترضية شعوب تطلب أكثر من ذلك، تطلب الاعتراف بذاتها. لقد حدث طلاق مفاجئ بين الخبز والكرامة. أمّا الحرية فيبدو أنّها تاهت في الطريق مع الحداثيين. هذا يعني أنّ المطالب الحيوية للشعوب ليست بالضرورة مطالب اجتماعية تتعلق بالفقر والبطالة. فلو كان هذا صحيحًا لكان اليسار قد تصدّر القوائم الانتخابية. لكنّ ما حصل هو شيء آخر.

إنّ الشعوب قد انتخبت على الهوية لأنّها قدّرت بعد إسقاط الدولة الأمنية أنّ مشاكلها الحقيقية أي الحيوية ليست مجرّد مشاكل مادية أو اقتصادية، بل مشاكل هووية تتعلق بحرية المصير. ولكن أليست الدولة / الأمة الحديثة هي التي اخترعت مفهوم الهوية وكانت أوّل من استعمله بشكل مفرط للسيطرة على الشخص البشري وتحويله إلى أداة طيعة لدولته الأمنية؟. أجل. لكنّ الإسلاميين لم يأتوا من السماء، بل هم أبناء الدولة الأمة الحديثة وإن كانوا يعترضون عليها باسم أجهزةٍ شرعيةٍ تنتمي إلى منظومة دينية أو غير حديثة. ما فعله الإسلاميون هو تنشيط طبقة هووية أسبق في شخصية الشعب، هذا الشعب المؤهّل تمامًا للاطمئنان النفسي والوجداني لهذا النوع من التنشيط الهووي المضاد للحداثوية أو للعلمانية، وذلك بسبب ما عاناه من ويلات الحاكم الهووي الحداثوي هو أيضًا بلا حداثة.

إنّ الإسلاميين قد استولوا على حالة هووية مهزوزة وطوّعوها لصالح انتخابات تراهن على حياة غير حديثة، لكنّهم لم يخترعوا حالة سياسيّة أو مدنية جديدة حقًا. فالذين انتخبوهم لم ينتخبوا القيم غير الحديثة، أو أحكام الشريعة أو دعوى

الخلافة أو بنية الحكم الرعوي، إلخ... بل فقط الحالة الأخلاقية التي يثيرها الصوت الإسلامي في الساحة العمومية ما بعد الثورة، حالة الانتماء الكبير إلى مصادر أنفسنا، المعطل منذ مدة وحالة الكبرياء التاريخية للشعوب التي تضرّرت كثيرًا. لقد انتصروا أخلاقيًا، وهذا رهان كبير، وليس مجرد وعد انتخابي، كما حصل مع الحداثيين.

ولذلك ينبغي للمنصف أن يهنّئ الإسلاميين على ما أنجزوه في تونس من فتح أخلاقي في الفضاء العمومي والشرعي، ولكن ليس لأسباب تتعلق بالاعتراف بهم كلاعبين سياسيين يمكن الثقة ببرامجهم المدنية أو بقدرتهم الصارمة على بناء ديمقراطية تشاركية قادرة على التوفّر على الشروط العالمية لدول المستقبل. بل فقط لأنّهم فهموا نفسية الشعب الذي دعوه إلى انتخابهم وعالجوا جرحه الهووي ما بعد الدكتاتورية ووفّروا له أجهزة اعتراف ذاتي بنفسه، كان يحتاجها بعد عهود طويلة من المهانة السياسية والفشل التنموي والنفاق الديمقراطي.

طبعًا، لا نعني بذلك أنّ انتخابات تونس الجديدة هي قد خلت تمامًا من أيّ مشاكل أو تعطيلات أو توجيه مسبق لأصوات الناخبين. لكنّ شيئًا واحدًا هو مؤكد الآن: إنّها ليست انتخابات مزورة. ثمة زور ولكن ليس ثمة تزوير. وعلينا أن نقرّ أنّ هذه أوّل انتخابات لم يتوقف مصيرها على ما في الصناديق، كما هو الحال من قبل، بل على إرادة الناخب نفسه. وإذا كان قد تمّ تزييف فهو بالتأكيد ليس تزييف صناديق الاقتراع أو أوراق الانتخاب، بل تزييف شخصية الناخبين أنفسهم. لن نتحدث عن المال السياسي أو شراء الأصوات أو الاستثمار في

الأحياء والشرائح الفقيرة أو استجلاب فئات عمريّة غرّة أو متقدّمة في السن، أو استغلال التهم العقدية أو توظيف المساجد وكل آليات الحياة الدينية، . . . إلخ. . فهذه مسائل صحيحة في جانب منها ولكن ينبغي تركها للمؤسسة القضائية إذا كانت خطيرة حقًّا. لكنّ ما يجدر بنا أن نشير إليه هو الشخص التونسي نفسه: من هو الآن؟ وكيف وقع العمل على رأيه واختياره لممثّله في المجلس التأسيسي؟.

يبدو أنّ هذا الناخب لم يفكّر في أيّ مصلحة انتخابية بالمعنى التقليدي، بل في هوية الدستور الذي سيبني عليه نمط اعترافه بنفسه في المستقبل. ولكن لأنّ التونسي الحالي، وذلك على خلاف ما نظنّ، ليس تونسيًّا واحدًا، بل جملة من الأنماط الأخلاقية التي تتنافس، لكنّها تعود مع الأسف إلى طبيعة علاقتها مع منظومة الاستبداد السابقة، ونعني بالتحديد مدى انتفاعها بالتنمية ومدى مشاركتها في الصيغة الأمنية التي كانت سائدة من الدولة الليبرالية الحديثة. هنا نرى أنّ اليسار والحداثيين والعلمانيين لم يفهموا أنّهم ليس فقط جزء من الدولة السابقة بل إنّهم قلّة أخلاقية وبشرية، بالمقارنة مع الحشد الهائل من الفئات التي كانت مهمشة. ومن الطبيعي جدًّا أن تخسر القلة الانتخابات التي تنتخب فيها الكثرات المنافسة. لكن مع التذكير بأمرين: من جهة أنّ الذين صوّتوا للإسلاميين ليسوا كثرة «إسلاموية» مناضلة ومنضوية تحت لواء حزب يدعو إلى تطبيق الشريعة بالمعنى الدقيق، بل كثرة سائبة وغاضبة ومجروحة هوويًّا وربما جائعة، وجدت في انتخاب الإسلاميين فائدة عاجلة أو طريقة ناجعة ومؤلمة لمعاقبة كل فترة الحاكم الهووي، وقد وجدتها ممثّلة في

قوائم الحداثيين والعلمانيين بوصفهم بوجه ما من بقايا الحزب الحاكم السابق. ومن جهة، أنّ من شاركوا «بكثافة» من الشعب التونسي في الانتخابات ليسوا هم الشعب التونسي كله، بل فقط المرسّمون في قائمات الانتخاب، رغم محاولة استكمالها لاحقًا. وهذا يعني أنّ كلّ العملية الانتخابية تدور ربما حول الجزء المهتم بالشأن العام وليس بكل التونسيين بما هم كذلك. . . تلك التي كانت تسمى سابقًا الأغلبية الصامتة، فهل تكلمت حقًّا؟ أم صوّتت دون أن تقول كلمتها؟ . . . إلخ.

لا يتعلق الأمر بتبرير الفشل السياسي. فما وقع ليس فشلًا سياسيًا للحداثيين، بل فقط فشلًا انتخابيًا لقلة اجتماعية تتمتّع بتعليم حديث (صار تهمة) يؤهلها لحياة حديثة وكانت تنتفع بجزء معين من نتائج التنمية، وتمّت معاقبتها انتخابيًا بسبب ذلك. لكنّ هذا هو بيت القصيد: إنّ انتصار الإسلاميين هو انتصار انتخابي وليس نصرًا سياسيًا حقيقيًا. فما قالوه عن برامجهم لا ينطوي فعلًا على اجتهاد غير مسبوق أو كوني في شأن الإسلام السياسي. بل هو في شطر كبير منه استعمال جيّد للكثرة المحرومة والمهمشة من أجل معاقبة القلة المنتفعة سابقًا. ولذلك فإنّ كتابة الدستور سوف تفضح الجميع: إمّا أنّ الإسلاميين لن يمسّوا بالنموذج المجتمعي والقانوني للشعب التونسي، ومن ثمّ يؤكّدوا الطفرة المدنية في تاريخ تونس السياسي ويعمّقوها في صلب القيم الإسلامية، وإمّا أنّهم سوف يجرّوننا إلى مغامرة خلافوية أو شريعوية أو إسلامويّة لا تُحمد عقباها. ولن يكون الخاسر عندئذ الحداثيين فقط، بل الحياة السياسية نفسها، ونعني بالتحديد القضاء على إمكان الديمقراطية

بما هي كذلك، وربما لوقت طويل. لأنّ الاستيلاء على المجلس التأسيسي شيء، والنجاح في كتابة دستور يمنع الاستبداد هو شيء آخر.

ومن المثير حقًّا أنّه، لأوّل مرة، تنحصر الوعود ما بعد الانتخابية للفائز في قائمة من التطمينات على مكاسب متحققة سلفًا، مثل الحفاظ على حقوق المرأة أو النموذج المجتمعي، . . . إلخ. ولأوّل مرة يقع التركيز على قضايا هووية كانت سابقًا من تحصيل الحال. ولأوّل مرة يخاف التونسي الحضري على نموذج العيش الذي اعتاد عليه. ولأوّل مرة يقلق التونسي الحرّ على مصير عقله وحرية تفكيره وآداب جسده. ولأوّل مرة تخشى المرأة على حقوقها ومكاسبها سواء على صعيد الأسرة أو على صعيد الحياة العامة أو الشغل أو القضاء، إلخ. . .

بيد أنّه حين تنحصر تصريحات الفائز في الطمأنة والتهدئة والتخفيف والتسكين ودواعي الالتزام الأخلاقي، إلخ. . . فهذا يعني أنّ المنتصر نفسه يشعر أنّ انتصاره في الفضاء العمومي والسياسي الرسمي للشعب التونسي هو نفسه مثير للغرابة أو للقلق أو للحرج أو للدهشة أو للخوف، . . . إنّه انتصار «شرعي»، لكنّه «ليس مشروعًا بمعنى ما أو لم يصبح مشروعًا بعد. إنّ فئات لم تشارك من قبل في صنع القرار أو في الانتفاع بالتنمية أو في نموذج العيش قد وجدت نفسها الآن، بسبب كثرتها فحسب، تمتلك زمام المبادرة بوسائل شرعية لاقتراح تصوّرها لمصير الحرية في بلادنا. صحيح أنّها تتوفّر على المرجعية الإسلامية. لكنّ هذا هو بيت الداء: فلا يعرف التونسي من تجارب صعود

الإسلاميين إلى الحكم في بلدان العالم عامة إلّا ما يخيفه. وهو لا يعرف إلّا القليل عمّا يطمئنه. والسؤال هو: إلى أيّ حدّ يمكن للإسلاميين في تونس أن ينجحوا، ليس في تطبيق الشريعة، لأنّ هذا سيدمّر انتصارهم، بل في اختراع «إسلامي مدني» حقيقي قادر على الحياة الحرة، وليس على تكميم الأفواه وتقييد الأجساد باسم هذه الفتوى أو تلك؟....

هل يعني ذلك أنّ تونس قد أصبحت منذ الآن مرشّحة لخوض معارك تنوير جذري في الساحات العامة بين الإسلاميين والعلمانيين؟ حول قطع اليد أو رجم الزانية؟ مثلًا. لا يجدر بأيّ منصف أن يواصل طرح المسائل بهذه الطريقة الباعثة على إفزاع الناس ونشر ثقافة اليأس السياسي وبثّ أسباب الفتنة في المجتمع المدني. طبعًا، معارك التنوير لن تتوقف. لكنّ تحديات الديمقراطية صارت تدعونا إلى نقاش من نوع آخر. ينبغي الكفّ عن أيّ معارك إيديولوجية مع الإسلاميين كأنّهم عدوّ أجنبي أو آخر لاهوتي أو مرض سياسي لا دواء له. فالمعارك الإيديولوجية، حتى ولو كانت معارك تنويرية، هي معارك عقدية صرفة. إنّ الإلحاد موقف ديني في الصميم. وليس علامة على تحرّر أو تنوّر عقلي أو أخلاقي حقيقي. فمن يعتقد أنّ معنى حياته لا يستقيم أو أنّ مشاركته للحياة العمومية لن تتمّ إلّا بعد الكفر بالإله التوحيدي هو مخطئ. ولا فرق بينه وبين السلفي العدمي الذي لا يرى من حلّ لمشاكلنا السياسية إلّا إلغاء الحياة السياسية نفسها وفرض خلافة سماوية على الناس.

إنّ أقرب ما يمكن اقتراحه اليوم هو القبول بدروس الديمقراطية، حتى ولو تمّت على الهوية، وذلك لسببين كبيرين:

أوّلًا، لأنّ الديمقراطية هي الإطار القانوني الوحيد الذي يمكن أن يحفظ لأيّ كان حقوقه الشخصية المدنية ككائن مفرد وحر وإرادي وعاقل، وقادر على حياة أخلاقية ومدنية مشتركة. وهذه أفضل بضاعة قانونية وسياسية للعصر. ومن يجتهد خارج هذا الإطار لا يفعل سوى تدمير إمكان العيش المدني المتاح اليوم لشعوبنا. وثانيًا، إنّ الديمقراطية ليست غريبة تمامًا عن مجتمعات «الجماعة» التي ننتمي إليها: بل أكاد أقول هي اختراع توحيدي، أي قائم على فكرة أنّنا نؤلف «شعبًا» وأنّ العيش معًا ينبغي أن يؤدي إلى تكوين «جماعة» أخلاقية واسعة، ومن ثمّ إنّ «العدل» هو مفتاح أيّ نقاش بين أعضاء هذه الجماعة.

ليس المشكل فيما هو «جماعي» بل فيما هو «هووي». فالديمقراطية لا هوية لها. بل يمكنها أن تستعمل أيّ عوامل أخرى من أجل أن تنجح في إقناع الشعوب بجدواها السياسية وقدرتها على بناء جماعة أخلاقية ومدنية يطيب العيش في كنفها.

من أجل ذلك فإنّ رهان «الإسلام المدني» الذي يمكن ويجدر بالإسلاميين أن يشتغلوا على أساسياته القانونية والاجتماعية، قبل فرضه سياسيًا من خلال أيّ انتخابات، ـ فالانتخابات عمل تقني وليس عملًا سياسيًا حقًّا ـ، هو رهان يتعلق بتأمين المشاركة المدنية لجميع القوى الاجتماعية والمدنية الموجودة مهما كان حجمها، فهو أقرب إلى تقوى الديمقراطية، أي إلى السلوك المدني القادر على اختراع المشترك الإنساني وحمايته وتأمينه للآخرين المشاركين لنا في المجتمع مهما كان لونهم أو معتقدهم. بل ربما يكون على الإسلاميين أن يؤمّنوا هذا المطلب وأن يلتزموا به قبل غيرهم من الشرائح السياسية،

وذلك لأنّهم هم الوحيدون الذين ما فتئوا يعوّلون على القناعات الدينية والأخلاقية في اختيار البرامج السياسية.

لقد حوّلوا الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات هووية. وهذا بحدّ ذاته يفترض في سرّه مراجعة خطيرة جدًّا لمعنى الدين أو لدلالة العقيدة. فالدين ليس هوية ولا ينبغي له. إنّه قبول حرّ بوجود مجال للرجاء يتجاوز الحياة الأرضية ويقوم على الإيمان بالتعالي. وهذا لا علاقة له بالهوية كجملة من الثوابت الثقافية التي تشكّل وعي الناس بأنفسهم في حدود نوع معيّن من العالم المعيش.

كما أنّهم دعوا الناخبين إلى حماية المعتقد بواسطة الانتخابات، والحال أنّ الخطر على الدين هو مجرد فزّاعة سلفية تشبه فزّاعة التخويف من الإسلاميين التي كان يستعملها الحاكم الأمني ضدّهم. فالدين في بلادنا يأوي إلى ركن مكين، وليس ما يدعو إلى افتراء بطولة وهمية في الذود عنه ضد «الكفار». لأنّ صناعة التكفير هي آخر ما يحتاج إليه شعب حرّ علّم الشعوب الأخرى كيف تثور ضد أنظمة الاستبداد. لا أحد بإمكانه أن يكفّر حرًّا. لأنّ الحرّ بطبعه يقف ما وراء الإيمان والكفر. ومن يقف دون ذلك الصعيد من الحرية الموجبة لأنفسنا، هو لا حق له في أيّ نوع من الحرية. بل هو حيوان عبودي غير مؤهل لأيّ عمل مدني. وأكاد أقول غير مؤهل لأيّ نوع من الدين. فالدين ليس كرامة صوفية لا تُمنح إلّا لخاصة الخاصة. بل هو عمل أخلاقي محض، بشري مدني وحر ومسؤول عن تقنية الرجاء التي تخصنا. وبما أنّه لا أحد يحقّ له أن يدخل دينًا جديدًا على أفق أنفسنا الحالية، فلا خوف إذن من أي استعمال عمومي للدين يخدم

نقاشنا حول دروس الديمقراطية. إلّا أنّه علينا أن نتعلّم منذ الآن كيف نفصل بين الدين وبين الهواجس الهووية. فالدين يجمع الناس إلى أفق الرجاء الكبير المشترك منذ آلاف السنين بين التوحيديين، وهذا جزء عميق من مصادر أنفسنا، ولا أحد يمكنه أن يغيّر مصادر نفسه كما يريد، في حين أنّ النعرات الهووية لا تفعل غير التفريق بين الناس وتحويل الرجاء إلى أداة ابتزاز روحي للجموع التي قد يمكن حملها على اليأس من وعود الحداثيين في تحقيق الحياة الكريمة، لكن لا أحد بإمكانه أن يحتفظ بثقته بوعودها الانتخابية لوقت طويل. ربما كان اختيار الهوية على الخبز أو على الحرية مرحلة لابد منها في مسار الديمقراطية. لكنّ الحياة السياسية والمدنية الحرة حقًّا ليست مجرد هواجس هووية. بل تفترض أن ننجح فعلًا في تحقيق كرامة المصير وحرية المصير التاريخي للشعوب، بوصفها كيانات للعيش معًا في بيئة أخلاقية تحفظ مستقبل أطفالها على الأرض، وليس مجرّد مزرعة للآخرة. فإنّ الإسلام الذي تحوّل إلى فزّاعة سياسية ليس حكرًا على أحد. وليس ملكية خاصة للسلفيين ولا للأحزاب الدينية. إنّه ثروة أخلاقية واسعة النطاق للأجيال، تنتظر دومًا من يترجمها في نموذج عيش مدني حر ومشترك بين الناس كافة. وهذا أمر لا نرى أنّ الإسلاميين أو السلفيين أقدر من غيرهم أو أصلح من غيرهم في القيام به... إذ إنّ الحداثة نفسها قد نجمت عن علمنة تاريخية ومدنية طويلة المدى للقيم المسيحية.

– 3 –

# بيوغرافيا البؤس
# أو لا تعتذر عمّا لم تفعل...

لقد تأكّد الآن في أكثر من بلد عربي أنّ الثورات العربية أقرب ما تكون إلى حكم مسبق ضدّ شعوبها. كأنّ هذا التمرّد الكبير على الحاكم الهووي قد كان مسرحية بلا ممثّلين حقيقيين. ولا جدال في أنّ حكومات «ما بعد» الثورة (بالمعنى الزماني وليس بالمعنى التاريخي) لم تدّخر أيّ حيلة في مُسرحة كلّ ما يتّصل بالانتقال «الديمقراطي» المنشود: مسرحة الشهداء والمحاكمات والمجالس الثورية وأبطال الثورة والأعلام والساحات، . . . في انتظار مسرحة الانتخابات التأسيسية وغير التأسيسية، تحت اللواء التعيس والماكر لما هو «مؤقت» و«انتقالي» و«تأسيسي». . . إلخ. وعلينا أن نسأل: لماذا تعثّرت الثورات العربية إلى هذا الحدّ أخلاقيًا وسياسيًا على حدّ سواء؟ وكيف أمكن لمثل هذه الأحداث الكبيرة أن تبقى إلى حدّ الآن ظاهرة لم يحصل حولها أيّ إجماع حقيقي؟ حيث يصل الاتهام إلى حدّ إنكار وقوعها بل وعدم التردد في نسبتها إلى جهات أجنبية، كأنّها مؤامرة انخرطت فيها الشعوب ضدّ نفسها من حيث لا تدري.

هل تعاني الثورات العربية من مشكلة نسب إلى هذا الحدّ؟

من قام بها؟ الإسلاميون؟ القاعدة؟ الحقوقيون؟ الأحزاب المعارضة؟ الجموع الحرة من المعطّلين عن العمل؟ أم هامشيو الدولة الأمنية؟ ولكن أيضًا من هم ضحاياها؟.

لكنّ السيرة الذاتية لهذه الثورات ليست عملًا يسيرًا. إذ ثمّة ما يشبه ببوغرافيا البؤس قد أخذت تخيّم على الشخوص المفهومية لهذه الثورات، ونعني بذلك المثقّفين والباحثين والمفكّرين الذين أشرفوا لسنوات طويلة، تحت وطأة الاضطهاد النسقي للحاكم الهووي، وداخل بلدانهم، في الجامعة والمعمل والمحكمة والمقهى والساحات، وليس في الصالونات المكيفة للعواصم الغربية الآمنة، على تهيئة شروط الإمكان الأخلاقية للشخص القادر على الثورة وإعداد العقول الحرة المستعدة للنزول إلى الشوارع لتحريرها بالجسد البشري والصوت البشري مجردة من براثن الدكتاتور التي يلقي بها في كل مكان من «الوطن».

لكنّ خلع الدكتاتور لم يخلع الدكتاتورية. بل ترك لها المجال مفتوحًا لترجمة نفسها في مسرحية جديدة اسمها «حماية الثورة» من الثوار المضادين المفترضين. ولكن من هم هؤلاء؟.

في تونس مثلًا، تمّ تركيز كلّ أنواع المضادين للثورة في قائمة تُدعى بشكل كلبي «قائمة المناشدين»، أولئك الذين استعمل الدكتاتور أسماءهم لاصطناع شرعية مزيفة شاملة (سياسية وقانونية وأخلاقية وفكرية وحتى فنية. . . ) لتأبيد حقه الديناصوري المزعوم في الترشح إلى ولايات رئاسية بلا نهاية. . طبعًا، ليس كلّ هؤلاء أبرياء من الانتماء إلى مؤسسة الدكتاتورية التي كانت عاملة على قدم وساق لإفراغ البلاد من أيّ نوع من الاستقلالية الروحية أو الأخلاقية أو السياسية. وكان العنوان الأكبر للولاء

هو الانخراط في الحزب الحاكم، حزب «التجمّع» سيّئ الذكر. لقد كان ثمّة تجمعيّون محترفون وعلى شراسة عقدية فظيعة ومستعدّون لحرق البلاد والعباد من أجل تأبيد النظام الذي يحمي مصالحهم ويضمن وجودهم السياسي ويمنحهم انتماء حزبيًا تحوّل مع الأيام إلى انتماء عائلي مطلق. وكل ذلك على قناعة لا تقبل النقاش. هؤلاء كانوا جزءًا جوهريًا من الدولة الأمنية، ولا مجال للدفاع عنهم إلّا بالمصالحة الوطنية والعدالة الانتقالية... إذا نجحنا في فهم هذه المفاهيم الغامضة، والتي تتطلب تجربة قضائية وأخلاقية وحقوقية غير مسبوقة لدينا.

لكنّ ما أريد أن أثير النقاش حوله، وهو أمر وجدت نفسي معنيًا به «شخصيًا» كلعنة لا تفسير لها سوى الانتماء المشؤوم إلى هذا الجيل من الناس أو لعنة عدم الهجرة والبقاء في الوطن أو لعنة النجاح الرمزي كضريبة مفروضة على أبناء الفقراء. . حيث تعودت الدولة أن تستولي على نجاحاتهم الرمزية بلا تورّع هو تلك الأسماء «المستقلة» (غير المتحزّبة أي «غير التجمّعية») التي زُجّ بها في تلك القائمة غدرًا وعمدًا وخساسة وتحدّيًا واستبدادًا، وهي قد شملت عديد الأساتذة والمثقفين والكتاب والشعراء والمحامين والأطباء ورجال الأعمال، إلخ، لا لذنب اقترفوه إلا لأنّهم نجحوا في ميادينهم فحسب. وذلك مع التلويح بكل أنواع الاضطهاد الأمني، ليس الاضطهاد الرمزي بل الاضطهاد الجسدي والعائلي والمهني أيضًا. . وكلّ من عاش تحت نظام دكتاتوري يعلم ذلك بالتفصيل المملّ. في الحقيقة، كان كلّ الشعب تحت طائلة الولاء القسري سواء أكان حقيقيًا أم مزيفًا. وتقنية الولاء الكبرى التي تهمّنا هنا هي تقنية الصمت : كلّ

شرائح الشعب المنخرطة في مؤسسات الدولة، العمومية منها والخاصة، كانت تعاني من الولاء القسري القائم على السكوت العمومي عمّا يقع في البلاد من فساد ونهب واستبداد. وإلّا فهي مؤهلة للطرد والتعسف والمحاكمة.. والانتحار الشخصي أو الوظيفي... وخاصة إذا كان المعني من «مناطق الظل»، أي من جهات الفقر المنسية، ولن يدافع عن سمعته أحد، ولو كانت سمعة «عالمية».

لكنّ الدكتاتور لم يكتف بفبركة ولاء شعبي منقطع النظير، كما يظهر من نسب النجاح في الانتخابات المزيفة. بل كان قصده من نشر قائمة «المناشدين» غير التجمّعيين أن يسرق سمعة الناجحين والمتميّزين في كل الميادين الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والفنية وتسجيلها باسمه الشخصي، كأنّه إله يسترجع حقوق الخلق على العالمين في مملكته. وهو يتحدى كلّ من وجد اسمه دون أن يدري في قائمة يجهلها ولا ينتمي إلى العائلة العقدية التي أعدّتها، أن يعترض على ذلك. فعندئذ هو سوف يتحول إلى «معارض» شخصي للنظام ومسيء رسمي إلى «الوطن» وخارج عن «القانون» و«الشرعية» وخائن يمسّ بالمصالح «الحيوية» لاقتصادنا، ... إلخ. بعد سرقة «الشعب» بشكل رسمي، هو طمع في سرقة «المثقفين» وتدجين أسمائهم وتحويلها إلى حوامل «شرعية» مستقبلية لا تُقهر.

طبعًا كان كلّ من تمّ اضطهاده بواسطة إدراج اسمه في تلك القائمة الملعونة وسكت لأسباب أمنية، مخيّرًا بين الاعتراض والسكوت. ولأنّ «المناشد» المفترض ليس شخصًا معزولًا بل عائلة وعشيرة وأهلًا ونساء وأبناء، فهو قد فضّل

التضحية بنفسه «العمومية» وسمعته التابعة للحاكم وحماية ذويه من التبعات وكل أشكال الاضطهاد، وهو أمر وقع فعلًا للبعض، وجميع «غير المناشدين» يعلمون ذلك. وكانوا ينصحون «المناشدين» المفترضين بالسكوت الرمزي كتقنية تحمّل أمني وأخلاقي ناجعة لوطأة الدكتاتورية على الحياة الشخصية. هل كان «المناشد» القسري مخطئًا في السكوت حماية لحرمته الشخصية أو العائلية أم لا؟ لابدّ أن نتذكّر أنّ الشجاعة الشخصية لم تكن عملة منتشرة في الشعب المحكوم في ظل الدكتاتورية. وكان حاجز الخوف كبيرًا.

وحين قامت «الثورة»، على أيد حرة، لم تكن تحمل أيّ نسب هووي أو حزبي أو عقدي جاهز، وفي مدن «الظل» البعيدة والفقيرة، يحركّها طلبة وتلاميذ وأساتذة ومثقفون ومحامون وعاطلون عن العمل،... حتى بلغت إلى العاصمة، وهي مكتملة الملامح، ولا تنقصها إلّا رقصة الحرية الأخيرة، كان الكلّ من أطياف الشعب المضطهد يأمل في أن يستردّ كرامته قبل حريته. وذلك يشمل كلّ من تمّ اغتصاب سمعته أو حقوقه أو اسمه أو ماله أو أرضه أو عرضه أو وظيفته... فضلًا عن انتظارات أخرى واستحقاقات كبيرة حتى لا يذهب دم الشهداء هدرًا..

لكن ما راعنا هو تحوّل الثورة إلى لعنة أخلاقية على جزء غير قليل من مظلومي العهد البائد، ولكن خاصة إلى خيبة أمل واسعة النطاق في إمكان تغيّر الأوضاع حقًّا. إنّ من قام سدنة الدكتاتورية باغتصاب سمعتهم والزجّ بأسمائهم في قوائم المناشدة البائسة ها هم قد وقعوا مرة أخرى فريسة اغتصاب من نوع جديد، وهذه المرة باسم الثورة التي ساهم الكثير منهم فيها

بشكل شخصي وجسدي ومادي ويومي مع ثائرين يشهدون على ذلك. لقد اكتملت اللعنة: لعنة الدكتاتور على المضطهدين إبان حكمه ولعنته عليهم بعد سقوط حكمه. والمثير للضحك، ولكنه ضحك كالبكاء، أنّ حماة الثورة قد صدّقوا كل كلمة قالها الدكتاتور في قائمة المناشدين التي نشرها على أعمدة جرائده المطبلة لحكمه الفاسد، وصارت نصًّا مقدسًا يتداوله الناس بطقوس ومشاعر كنسية أقرب ما تكون إلى محاكم التفتيش واعترافات الضمير الشقية . فها هي جرائد «ما بعد» الثورة تعيد نشر القوائم كما هي، وتكرر الإساءة نفسها ولكن هذه المرة ليس دفاعًا عن مستقبل الدكتاتور، بل للتشهير بأعراض الناس، ولاسيما إذا كانوا من وزن المحامين والجامعيين والمفكّرين المستقلين الذين يمكن أن يكون لهم دور ما في رسم ملامح الدولة المقبلة. وبعضهم تضرّر بشكل مباشر من جراء ذلك. إذ أليس نشر هذه القوائم والتركيز عليها كوثيقة إدانة أخلاقية واسعة النطاق لأكثر من ثلاثة آلاف من المثقفين هي أيسر السبل للتخلص من كل هؤلاء (دون أيّ تثبّت أو تمييز أو إنصاف) وتعويضهم برهط من الخلايا «الثورية» التي كانت نائمة طيلة عهد الدكتاتور واستيقظت بقدرة قادر و«عادت» إلى الوطن بعد سياحة سياسية في العواصم الغربية تحت حماية القانون الدولي. عفوًا، بعضها كانت خلايا نائمة في داخل الوطن، وكانت تغطّ في السكوت العمومي وتستفيد من كل مراتع الدولة الأمنية. وبقدرة قادر صارت ثورية، لا بل ومسؤولة عن الانتقال الديمقراطي، دون أن تنزل يومًا ما إلى شوارع الدولة الأمنية ولا التعرض لاضطهادها أو لابتزازها.

يا للعنة «الاستقلال» الفكري: يبتزّك الدكتاتور كمجرد مواطن باستعمال اسمك الناجح دون أن تستطيع أن تفعل شيئًا حيال ذلك سوى أن تعرّض نفسك وأهلك للاضطهاد، وخاصة إذا كنت منحدرًا من الفقراء، تحت ألقاب نكرة... لا يدافع عنها أحد، لا تاريخ عائلي ولا جهة ولا حزب، ثمّ تأتي الثورة «المباركة» لتبرك على ما تبقى منك ومن سمعتك وتحوّلك فجأة إلى متّهم بعد أن كنت تنتظرها وتعدّ طلبتك وقرائك للمساهمة فيها والدفاع الروحي عن إمكانها وعن شرعية انتظارها. الثورة التي قضيت أكثر من عشرين عامًا من العمل الفكري والترجمة والتفكير الحر للتحضير لها، مع أجيال رائعة من التلاميذ والطلبة المتعطّشين للحرية، تأتي فجأة لتحاسبك على ما لم تفعل، ومن ضجيج البؤس يخرج من يطالبك بالاعتذار له...

لقد انقلبت الثورة إلى عمل ثأري صريح، لا علاقة له بقيم الحرية بقدر ما هو نابع من ثقافة الحقد الدفينة التي بذرتها الدكتاتورية لأمد طويل في الشخصية العميقة لمحكوميها. ولن يتحرر منها شعبنا إلّا بعد سنوات طويلة من التدرّب على آداب البراءة، ولا أقول المصارحة ولا المصالحة. فإنّ المظلوم لا يطلب أقلّ من براءته. فتلك ضمانة تاريخية كي لا يتكرر اغتصاب أسماء الناس وهوياتهم الشخصية من طرف أيّ حكومة أو دولة مقبلة.

أيّها «المناشد» القسري، الذي تمّ اغتصابه مرتين، تحت المسمى نفسه، وبقرار من الدكتاتور في حضوره وفي غيابه، لا تعتذر عمّا لم تفعل!!! بل واصل مسيرة التحضير للثورة الروحية والوجودية والمدنية الكبيرة التي مات الشهداء من أجلها، ولمّا

تقع بعد.. لأنّ ما وقع هو فقط طرد الحاكم الهووي، والاستيلاء الصفيق على مكانه. أمّا الانتقال الديمقراطي فهو اسم بلا مسمّى، لأنّ القائمين عليه يجيدون الكلام عن الديمقراطية، في ظلّ غياب فظيع ونسقي للديمقراطيين...

ويمكن أن نلخّص الأمر مع حماة الثورة في هذا الرهان: إذا قامت الثورة ولم تنجح في تمكين المظلومين من استرداد حقوقهم، مهما كان نوعها، بما في ذلك اغتصاب المناشدة، وذلك من خلال تحقيق أمني وإداري وقانوني، يثبت ويبيّن كيفية الزجّ بأسماء بريئة دون علم أو رضا أو مشاركة منها في قوائم دكتاتورية مشبوهة، فهي ثورة كاذبة، وسوف تظل مجرد حكم مسبق حول الحرية. لأنّ الذي لا ينصفنا لا يحررنا من أي شيء، ولو كان ثورة.

## - 4 -

# حينما خرج الثوّار لصيد الحاكم الهووي..

ما أجمل هذه الشعوب..! وهي تأخذ بكل جسارة في حلم لطالما رأته في يقظتها المتقطعة منذ قرن. وما أحقر الحكام الهوويين.. !، الذين أضحكوا علينا الأمم الحديثة، بسخف خطاباتهم وضعف حججهم وضآلة طموحهم وسقوطاتهم السريعة تحت ضربات جيل جديد من الشبابِ المتكثّر والحرّ بشكل فظيع ودون علَم هووي جاهز لأنفسهم، سوى الكلمات العابرة للإنسانية مثل الحرية والكرامة والتاريخ والشهداء والغضب والوطن والله.. والثورة.

الحاكم الهووي لا يريد أن يحكم فقط، وهو ليس حاكمًا بالمعنى المتداول إلّا تجوّزًا.. وهو ليس طاغية على نواميس اليونان ولا دكتاتورًا على قوانين الرومان ولا مستبدًّا على سنن الشرقيين.. ولا عاهلًا أو ملكًا كما في الملكيات الحديثة.. إنّ الحاكم الهووي يخيّر أن يسمّي نفسه «المجاهد الأكبر» أو «زعيم الثورة» أو «القائد الأوحد» «والملهم» و«الرشيد» و«الاستثنائي» و«صانع التغيير» و«خيار المستقبل»،... إلخ. إنّ كلّ أسمائه هووية.

إنّه «هووي» بمعنى أنّه لا يكتفي بوظيفة الحكم المعروفة

بل بريد «تهويـ» الناس حسب هوية جاهزة، نكتشف في آخر المطاف أنّها هوية لا تتجاوز شخصه الضئيل أو عائلته أو حرّاسه الشخصيين. كلّ ما في الحاكم الهووي هو شخصي، أي ناتج عن تصوّر هووي منفرد بنفسه لنفسه باعتباره النسخة الأصلية من كلّ محكوميه، والذين لا يحقّ لهم أن يطوّروا أو يدّعوا أيّ توقيع ذاتي آخر لأنفسهم «المحكومة» إلّا شخصية الحاكم الهووي، باعتبارها البرنامج الأخلاقي الوحيد للشخص والأشخاص في البلاد.

في الحقيقة ليس الحاكم الهووي غير آلة حكم معطّلة، تنقلب مع الأيام إلى محكمة هووية دائمة للمعارضين. وعلينا أن ندقّق معنى «المعارضة» حين تكون ضد حاكم هووي. ليست المعارضة عندنا انتماء إلى حزب لم ينجح في الانتخابات العامة أو لم يستطع الفوز بالعدد المطلوب من الأصوات لتشكيل الحكومة، فهذا ترف حكومي وانتخابي وسياسي للدول الليبرالية الغربية. إنّ المعارض بالنسبة إلى الحاكم الهووي هو مجرّد مشاغب أو مخرّب أو عميل أو خائن أو إرهابي، ولا يمكن بأيّة حال أن تكون له ملامح موجبة. «لا» هي عند الحاكم الهووي حرف حزين دائمًا لدينا. ومن ينطق به يفتح على نفسه باب الجحيم. فالمعارض لا وجود له. وإذا وُجد فهو مزيّف ولا مكان له بيننا. هكذا يفكّر الحاكم الهووي، لأنّه كوجيطو مريض ودموي ومجنون. وعلينا أن نسأل مرة واحدة: لماذا؟ وكيف أمكنه أن يحكم كلّ هذه السنين، كما فعل القذافي؟.

من أجل ذلك كانت الثورات العربية من جنس خاص

تمامًا: إنّها لم تتمّ بواسطة الأحزاب ولا بشكل انتخابي ولا داخل مؤسسات الدولة. إنّها تمّت خارج أجهزة الدولة أو بتعطيلها أو في الفضاءات التي لم يكن يمكن للدولة أن تملأها، لأنّها جزء من طبيعة الفضاء المدني الحديث، من قبيل الساحات العامة والشوارع الكبيرة والجسور والحدائق والأسواق.. كلّ ما يبقى فارغًا يخيف الحاكم الهووي. ولذلك كان لا يملّ من ملء الفضاءات الفارغة بصوره وإعلاناته وشهاداته وألوانه وأعلامه وأنصابه التذكارية وتماثيله.. وهنا يكشف الحاكم الهووي عن حقيقته: إنّه صنم أو يريد أن يصبح صنمًا.

وهكذا نحن نخطئ كثيرًا عندما نرغب في محاسبة الحكام بواسطة القضاء، ونطنب في الحديث عن ضرورة توفير المحاكمة العادلة لهم. هم وُجدوا وحكموا وسقطوا، وهم يتصوّرون أنفسهم فوق القانون أو هم القانون. ليس ثمة شيء قانوني فيما هو هووي. بل كلّ ما في الحاكم الهووي هي توقيعات شخصية تجعل القوانين نافذة. ولا أقول مشروعة. فهو في قراره لا يؤمن بالشرعية أبدًا. إنّها العدوّ اللدود لكل حاكم هووي. الشرعية هي العلامة الكبرى على الإرادة المشتركة للجمهور الذي انتخب أو اختار أو فرض رأيه بكل حرية فيما هو مدني. وهذا بحدّ ذاته جريمة لدى الحاكم الهووي. ليس ثمة في عرفه جريمة أخطر وأفظع من حرية الناس المدنية في الحديث عن أنفسهم، من دون توقيع الحاكم الهووي. أن تصبح لهم أشخاص وشخصيات مدنية حرة خاصة بهم، فهذا خيانة «وطنية». ولابد أننا عرفنا أنّ الحاكم الهووي لا يعرف

معنى مدنيًا للوطن إلّا المضمون الهووي الشخصي الذي يمنحه إياه. الوطن صنم هووي في يد الحاكم الهووي، يفعل به ما يشاء، فهو ملكية خاصة به وبأبنائه أو زوجته أو أعوانه. إنّ الحاكم الهووي هو أكبر علامة على أنّنا مازلنا لم نخرج من براديغم «القبيلة»، وإن كنّا قد مررنا من قبيلة الدم إلى قبيلة الهوية. وهذا أمر لا يتنافى أبدًا مع الإرادة الوثنية للحاكم الهووي: إنّه يقترح على الشعوب برنامجًا وطنيًا لعبادة الشخصية. وهذا ما كان في مختلف بلداننا، تحت معاجم هووية مختلفة.

وعلينا أن نسأل: لماذا لا يشبع الحاكم الهووي من الحكم؟ ثمّ كيف تحمّلت الشعوب هؤلاء الحكام الهوويين كل هذه المدة؟

ربما ثمة توصيفات متداولة كثيرة لفهم شخصية الحاكم الهووي. فهي ظاهرة تستحق الدراسة. قد قلنا إنّه ليس حاكمًا عاديًا، لا طاغية ولا دكتاتورًا ولا مستبدًا، بالمعاني التقنية لهذه المصطلحات. إنّ الحاكم الهووي هو بمعنى ما ضحيّة هووية. إنّه سليل الدولة القومية الحديثة، ولكنه سليل هجين وشخصية بارا ـ تاريخية، ولقيط ما بعد كولونيالي. ولذلك ينبغي أن نسأل: هل هو مجنون سياسي، نعني هل هو قد جُنّ من الحكم؟ أم مريض نفساني يحمل باتولوجيا هووية من نوع خاص؟ أم هو عرّاف وثني مزيّف؟.. كل هذه التوصيفات لا تعبّر إلّا عن حيرة. ولا تفي بالغرض.

الحاكم الهووي لا يسمع ما يُقال له، خاصة قبل سقوطه الوشيك. بل ربما (كما في ليبيا)، حتى بعد سقوطه هو لا يستطيع أن يرى. وكل العالم يتعجب من صمم وعمى هذا النوع

الغريب من الحكام الذين ابتُلينا بهم. يُقال عنهم من قبل إنّهم براغماتيون وهم حيوانات سياسية خطيرة، وإنّهم زعماء محنكون وقيادات طويلة الأمد. واكتشفنا أنّهم لا يتوفّرون على أدنى ذرائعية سياسية. هم فاشلون في إدارة أزمات حكمهم بشكل لا يُصدّق. ويقعون بسرعة فريسة أعوانهم الهوويين أو بعض أفراد أسرهم. ما يقتلهم هو دومًا الهووي والشخصي.

الحاكم الهووي لا يشبع من الحكم الهووي. نعني بذلك أنّه في الحقيقة لا يحكم بالمعنى العادي. هو لا يشعر أنّه مكلّف بخطة وطنية أو بوظيفة رئاسية، مضبوطة بوقت قانوني معلوم، يُحاسب عليها أمام برلمان أو شعب مراقب وقادر على محاكمته. بل هو يشعر أنّه هو ضمير هذا الشعب وعقله العمومي وشخصيته العميقة، ومن ثمّ إنّه مادام هذا الشعب موجودًا، فإنّه سوف يبقى هو حاكمًا هوويًا له. هو لا يشعر بأيّ فرق بين وجوده ووجود ذلك الشعب. وهذا التماهي الحاد المفترض بين شخص الحاكم وضمير الشعب هو السبب الأكبر في الطابع الهووي لهذا النوع من الحكام. إنّ المشكل في أبدية الحكم في أذهان الحكام متأتٍّ من التصوّر الهووي للعلاقة بينهم وبين شعوبهم. وهل تريد الهوية بما هي هوية إلّا المزيد من التماهي مع ذاتها؟

ولكن كيف استطاعت الشعوب أن تتحمّل هذا العبء الأخلاقي والتاريخي الذي سلطه الحاكم الهووي عليهم؟ ـ نحن «شعوب» بالفعل. أي كثرات متشعبة من الجموع التي تجمّعت تحت لواء اللغة والتاريخ والدين والمصير والمخيال والعادات والأخلاق والآداب، إلخ. ومن فرط الانتماء المسبق إلى هذه

الدائرة التأويلية لأنفسنا العميقة، أخذنا نشعر، على فترات ومعاجم مختلفة، أنّنا «جماعة» أو «ملة» أو «أمة» أو «وطن» أو «بلاد» أو حتى «عالم»، أي كيان واحد ويريد أن يبقى واحدًا. لكنّ هذه المفاخر الأخلاقية الواحديّة لأنفسنا العميقة هي في الوقت نفسه ليست شيئًا آخر سوى المهاد الوجودي والأخلاقي والتاريخي الواحديّ الذي أقام عليه الحاكم الهووي إحداثياته المريضة. لقد استغلّ كلّ ما يجمعنا من روابط واحديّة لغوية أو قومية أو عقدية، وحوّلها إلى أجهزة تابعة للدولة/الأمة التي نحتها من هواجسه الشخصية. وهي ليست دولة/ «أمة» على كل حال إلّا بضرورة المصطلح والتوصيف الحديث. فالحاكم الهووي أبعد الناس عن الإيمان بأيّ أمة: إنّه يشعر أنّه هو ذاته «أمة» ينبغي أن تُقام لها النصب والأعياد والمراسم، وأن تُعلّم في المدارس وتوضع في الدساتير.

من أجل ذلك فإنّ الشعوب قد تحمّلت أدران الحاكم الهووي طيلة كل هذه العقود لسبب واحد كبير: أنّها كانت في قرارها شعوب هووية بامتياز أو قُدّر لها أن تكون كذلك تحت وقع نوع مخصوص من التاريخ اللاهوتي ـ سي. كلّما كان الشعب يشعر أنّه «أمة» أو جزء من «أمة»، كان يساعد الحاكم الهووي على تأبيد حكمه الهووي. بلا ريب، ليس العيب أو الداء في معاني «الأمة» أو «الهوية» بحدّ ذاتها، بل في طريقة استغلالها كأجهزة شخصنة تشرف عليها الدولة. وكلّ ما يقع تحت يد الدولة الهووية، يتحوّل إلى بضاعة هووية، سواء أكان يعلم أم لا يعلم.

لا يحكم الحاكم الهووي إلّا الشعوب الهووية. ولم يكن

تحمّل هذه الشعوب لهم عقودًا أخرى سيشكّل فرقًا. لكنّ الشعوب قد ثارت، ولابدّ أنّ أمرًا جللًا قد حصل. فما هو؟

علينا الانتباه إلى أنّ «من» ثار ليس كل الشعب بجميع أجياله، إذ هو يتضمّن أجيالًا هووية لا شفاء لها، بل شريحة مؤهّلة للثورة ضد حاكم هووي مسنّ، ولو كان صغيرًا مثل بشّار. هذه الشريحة هي «الشباب» كتوصيف حيوي صريح. الشباب هم أولئك الذين لم ينخرطوا بعدُ في أجهزة الدولة، ومن ثمّ لم يتطبّعوا بعدُ بطباع المؤسسة الهووية من ولاء براغماتي ومداهنة سلوكية ورياء سياسي ووصولية ماكرة وأخلاق تسلّط وعادات ابتزاز وتقنيات سكوت وانضباط أمني.. وهذه الكوكبة من القيم هي من إنجازات الحاكم الهووي على الصعيد الأخلاقي. ولذلك لا يبقى في مؤسسات الحاكم الهووي إلّا من يتمتّع بشطر أو يتقن واحدًا أو أكثر من هذه المهارات الهووية. أمّا من لا ينضبط أو لا يسكت على الأقل، والسكوت تقنية عمومية استفاد منها جيل كامل من الساخطين، فهو لن يطول به التمتع بغطاء الحاكم الهووي، ويصبح عرضة للنهب الأمني.

كان في حساب الحاكم الهووي أنّ شريحة الشباب يمكن السيطرة عليها بطريقتين كبريين: إمّا تأبيد وجودها على مقاعد الدراسة وإمّا تلهيتها بنجاحات جمالية ومُتعيّة واستعراضية، يمكن الاستفادة منها انتخابيًا. ومن ثمّ إمّا عزلها هوويًا في مدارس بلا أيّ أفق اجتماعي، وربما أيضًا تعبئتها من خلال برامج موجّهة هوويًا، وإمّا استغلالها كمادة للمضاربة التجارية على كلّ ما هو مُتعي وفنّي وثقافي، وتهيئتها لتكون شريحة قابلة للابتزاز الهووي مثل تشغيلها الأمني أو الحزبي أو المخابراتي.

لكنّ حسابات الحاكم الهووي قد سقطت فجأة، وصار الطريق إلى إسقاط هذا النوع من الحكم مفتوحًا. وهذا الحاكم رغم مَكره الطويل الأمد إزاء شعوب طيّعة هوويًا، لأنّها معدّة تاريخيًا ووجوديًا إلى ذلك، هو قد وجد نفسه مشدوهًا وعاجزًا ومثيرًا للشفقة.

ما حدث يتخطى كلّ آليات الهيمنة الهووية التي استفاد من ثمارها عقودًا طويلة. إنّه تحوّل أعمق من حرب تحرير ضدّ المستعمر أو انقلاب عسكري أو انتفاضة سياسية أو عصيان مدني أو فتنة طائفية. بل هي «ثورة» أي تبديل كلي لدورة الزمان التاريخي، تحت إرادة عميقة لشعوب حرة لا يمكن لأيّ جهة مهما كانت قوتها أن تعطّلها. ولذلك لا أحد اليوم يحق له أن يزعم أنّه يملك تفسيرًا أخيرًا لما وقع. لا الداعية ولا الخبير الأمني ولا عالم الاجتماع أو النفس أو التاريخ يمكن له أن يدّعي أنّه قادر على تفسير نهائي لما حدث. ما يفعله جميع الأطراف بلا استثناء، حتى بقايا الأنظمة الهووية، هو أخذ غنيمة ما ممّا وقع. الغنيمة السياسية أو القانونية أو الدينية... هي التي تحرك الجميع. لكنّ كلّ هذه التوصيفات لئن كانت مفيدة ومشروعة فهي متعجلة جدًّا، بالنظر إلى ما سيحدث.

لم يثر الشباب الذي عجزت الدولة عن إقناعه بالانتماء إليها، لأسباب انتخابية أو حتى اقتصادية.. فقد كان الفقر موجودًا دائمًا، ولم تقع ثورات. لقد ثار في معركة اعتراف من نوع طريف: هو لا يريد أن يكون وثنًا انتخابيًا أو إعلاميًا أو هوويًا لأيّ حاكم. وبخاصة هو يريد أن يوقف القدر المزيّف الذي اخترعه الحاكم الهووي وحوّله إلى برنامج مستمر

للمستقبل. يريد الشباب الثائر أن يستبدل القدر الهووي بالتاريخ. مجرّد التاريخ، لا أكثر. هي ثورة تريد الشعوب من خلالها أن تدخل تاريخها العادي، بعيدًا عن أيّ سردية تأسيسية اخترعها هذا الحاكم الهووي أو ذاك. إنّها ثورات سردية مضادة، وثورات هووية مضادة، تريد أن تسترجع حقّها الطبيعي والحيوي في أن تحكي قصتها بنفسها، دون أن يسخر منها أيّ ضرب من الراوي الكبير.

إنّ صيد الحاكم الهووي قد بدأ في كل مكان. وسواء ظلّ يعاند التاريخ بحمقه الهووي المعهود أو يربح قدرًا آخر من وقت ما بعد النهاية أو تمّ اعتقاله كمجرم حرب أو هرب كاللص، وهو لصّ محترف في سرقة الحرية، أو اختفى بين الجماهير أو في الصحراء أو في الدول «الصديقة»، . . . فإنّ هذا الحاكم لن ينتهي وحده، بل سوف تنتهي معه رؤية شاملة وطويلة الأمد لمفاهيم الحكم والحاكم والمحكوم في ثقافتنا العميقة. لم يكن الحاكم الهووي غير المحرك الذي بقي يعمل مدة أطول من آلة الحرية التي تعطّلت في بلداننا منذ وقت طويل. وحين تتعطل آلة الحرية في ثقافة ما لن يبقى للشعوب إلّا الهواجس الهووية. وحين خرج الثوار لصيد الحاكم الهووي، لم يكن هدفهم تحرير أيّ أرض أو بناية أو مؤسسة أو عقيدة، بل تحرير أنفسهم.

## - 5 -

# ممنوع اللمس...
# هناك «ذات إلهية»...!

في تونس وقعت جلبة حول «الذات الإلهية». ـ إنّ أحدهم، في فيلم كاريكاتوري «إيراني ـ فرنسي» (كيف تمّ التحالف بين هاتين القوميتين الإمبراطوريتين ضد «الله»؟)، قد تجرّأ على «تجسيد» الذات الإلهية، فتكلّمت لأوّل مرة بلسان سينمائي بشري غير مبين. والممثّل الذي دبلج الصوت وصاحب القناة التي عرضت الفيلم وكلّ من يشارك في الدفاع عن هذا الفيلم هم متّهمون الآن في عرضهم الديني وحسن نواياهم تجاه الربّ نفسه. ربّما لا يثير التجسيد في عقلية المسيحيين مشكلًا كبيرًا، لأنّ المسيحية هي في صميمها تجربة تجسيد الذات الإلهية بلا منازع. لكنّ المسلمين يفزعون شديدًا من هكذا فكرة، فماذا لو أنّ أحدهم قد ترجمها في عمل «سينمائي» هو ضرب من تجسيد التجسيد: حيث ينضاف إلى تكليم الله أو تكلّمه عنصر «الصورة» المرئية و«الحركة» و«الزمان» البشري. لأوّل مرة تمّ «التشبيه» بوسائل «حديثة» وأصبح لدينا «مشبّهة» معاصرون. وفجأة تمّ إقحام «الله» في حظيرة النوع البشري من جديد بوسائل جمالية هذه المرة. لكنّ الإله الإسلامي ليس كبقية الآلهة التوحيدية. فهو

ليس «يهوه» (الذي لا يُنطق باسمه) ولا هو «المسيح» (الذي يبلغ في حبّه لنا إلى اتخاذ الجسد البشري صورة له). الإله الإسلامي «ملك» وليس «أبًا»: إنّه يتكلّم من وراء حجاب.

ولكن، إلى أيّ مدى يحقّ لأحدهم أن يزعم أنّه وكيل على حماية «الذات الإلهية» دون غيره من بني البشر؟ وفي المقابل، باسم أيّ حجّة سلطة يمكنني أن أزعم أنّني أملك حقًّا أصليًا في أن أقول ما أريد حول «كائن» يعتقد غيري بشكل جذري أنّه مقدّس، أي يشكّل منطقة ممنوعة على أيّ نوع من التدنيس، ولاسيّما من طرف كائن «بشريّ»؟

علينا الإقرار بأنّ منطقة «الله» قد أخذت تطرح مشكلًا سياسيًا خطيرًا جدًّا على السلم المدنية. وهذا ربما يحدث لأوّل مرة، لهذا السبب بالذات. أجل، كان الله مشكلًا جديرًا بالبحث والتساؤل في كل الثقافات والعصور. وهو يُعدّ بحقّ أنبل فكرة عرفها البشر في تاريخهم الطويل. وباسمه قامت شرائع، أي سياسات ذاكرة روحية طويلة المدى لعدد كبير من الجماعات الأخلاقية، بعضها نجح في ترجمة تلك السياسات الهووية في دول عامة سيطرت لأمد على ناصية تاريخ العالم، ووجّهت فكرة الإنسانية إلى حدّ الآن. ومن ثمّ وُجدت دول وإمبراطوريات وممالك تحمل اسم الله أو تستمدّ منه شرعيتها وبرنامجها الأخلاقي وحتى علومها وحواسّها الجمالية. ورغم أنّ الأزمنة الحديثة، باكتشافاتها العلمية وثوراتها الوجودية وإعلاناتها القانونية قد أحدثت شرخًا عميقًا في أنماط الاعتقاد ودرجات الإيمان وآداب الرجاء الأخروي، وفرضت حدًّا أدنى من النظرة «العلمانية» أو الدنيوية لكلّ مساحة الحياة اليومية باعتبارها ساحة

عمومية للمعنى المشترك بين «المحدثين» بعامة ـ المحدثين بالانتماء التاريخي وليس بدرجة التقدّم الأخلاقي، فإنّ الدين لم ينسحب من أفق المجتمعات المعاصرة، بل، وعلى نحو مدهش فعلًا، هو ما لبث يستفيد من عثرات الحضارة الغربية، تقنية وقيمًا وتاريخًا، لكي يرمّم خطّته الأخلاقية ويعيد ترتيب تقنيات الرجاء بحيث تستوعب تحديات الحياة الحديثة، الخاصة والعمومية، دونما خسائر عقديّة كبيرة.

لكنّ ما وقع وسوف يقع منذ الآن بفضل أو «بسبب» الثورات ما بعد الحديثة في بلداننا، (وهي «ما بعد حديثة» لأنّها حدثت خارج نطاق حروب التحرير وبرامج دول الاستقلال التي وعدت شعوبنا يومًا ما وعلى حين غرة بكلّ وعود الحداثة دون أن تستطيع الإيفاء بها) هو تحوّل فكرة الله إلى منطقة مدنية محرّمة على غير المؤمنين بها. فماذا يحدث لنا؟

يبدو أنّ الحرية المدنية فكرة خطيرة جدًّا، ليس لأنّنا لا نستحقّها، بل لأنّ الاستعمال العمومي للحرية إنّما يفرض علينا رفع تحدّيات أخلاقية غير مسبوقة. بعضنا لازال يعوّل على التسامح؛ وبعضنا أخذ يعوّل على آداب الحوار. التسامح قيمة دينية لم تثبت جدواها حتى بين المؤمنين بدين واحد إلّا قليلًا؛ وتتطلب ضربًا من التقوى ما فوق الدينية لا يبدو أنّ الإنسان الحديث، هذا الحيوان الاستهلاكي والإشهاري والمتعجّل في كل شيء، يتوفّر عليها أو يملك وقتًا كافيًا للتدرّب على امتلاكها في أمد منظور؛ أمّا الحوار فهو فعالية عمومية وفعل إنجازي حديث العهد وهشّ حتى على مستوى نظري، وعلى كل حال هو قيمة مدنية لم تساهم دول الاستبداد في تمرين شعوبها

أو منقفيها على تملّك شروطه، بل عملت لمدة طويلة على جعله يبدو في عيون محكوميها بمثابة جنازة رسمية هزلية لتشييع الرأي الحر إلى مثواه الأخير.

هل كانت الثورات خطأ أخلاقيًا؟ هل أساءت الشعوب تقدير العواقب المدنية للثورة على الحاكم الهووي، الذي كان يؤمّن كلّ شيء، حتى الأوهام الدينية المناسبة، وبجرعات صحية طويلة المدى؟ هل كانت الدكتاتورية أنسب من أيّ حلم ديمقراطي من أجل أنّها أقدر على الحفاظ على شروط السلم الأمنية بين المؤمنين و«غير المؤمنين؟».

من الخطير جدًّا أن نظنّ ظنّ السوء بهذه الثورات النبيلة وغير المسبوقة لشعوب انتظرت طويلًا بل أطول من اللازم كي تسترجع حقّها الطبيعي في الحرية المدنية، وعلى كل حال هي قد دفعت ثمنًا باهظًا من الشهداء والخسائر المعنوية على صعيد حياة جيل واحد. ويكفي هذه الشعوب فضلًا أنّها نجحت في إعادة فكرة الثورة إلى الاشتغال على مستوى الإنسانية المعاصرة، وليس ببعيد أن تتغيّر قبلة التحرّر على مستوى عالمي، ويأخذ الغربيون العاديون في النسج على منوال شعوب كانوا يظنّون أنّهم تجاوزوها على الصعيد الأخلاقي بلا رجعة. ثمّة خبر سارّ غير مسبوق في هذه الثورات: إنّها ولادة الشخص الإنساني كمشكل مدني جذري، لأوّل مرة، وليس كمخلوق توحيدي أو حتى كمواطن لدولة قانونية حديثة.

لقد نقلتنا هذه الثورات من طور المواطنة القانونية القسرية لدولة هووية حديثة، إلى طور الشخصية المدنية الحرة التي تمتلك حقًّا ثوريًا في المشاركة الجمهورية في اختراع المصير، وهذه

المرة، ليس المصير الذي يحتكره «حزب» يستمدّ شرعية تاريخية أو سردية قاهرة من حرب تحرير خاصة بجيل بعينه، بل المصير الذي لم يعد يقبل بأيّ نوع من الشرعية التاريخية أو السردية، من فرط أنّه مصير مدني صرف. وإنّه على هذا المستوى فقط يحقّ لهذه الشعوب أن تطرح مسألة الديمقراطية باعتبارها استحقاقًا مدنيًا بحتًا، لا فضل فيه لأحد، لا لعلماني ولا لأصولي، إلّا بالتقوى المدنية.

إنّ الديمقراطية هي نوع الحرية المدنية الوحيد الذي لا يهمّه التقابل بين العلماني والديني، ولا يكترث لأيّ خصومة إيديولوجية بين الأحزاب أو الجماعات أو الأفراد. إنّها كلّها من رواسب أشكال سابقة من الدول، أكانت دينية أو قومية أو شيوعية. إنّ الدولة المدنية هي عنوان بلا أيّ مضمون هووي جاهز. ويخطئ الليبراليون حين يعتقدون ـ كما يفعلون ـ أنّ معركة الحرية المدنية محسومة سلفًا لصالحهم، بناءً على أنّ الحرية المدنية هي في صميمها قيمة ليبرالية حديثة. فليس المدنيّ ليبراليًّا بالضرورة. وذلك لأنّ المدني شيء، والقانونيّ شيء آخر. القانوني اكتشاف حقوقي حديث، أمّا المدني فهو يضرب بجذوره إلى اليونان، وإلى ما هو أبعد. نحن نعيش معًا، لكنّنا لا نعيش سويّة. ربما يكون القانون الحديث عادلًا، لكنّه ليس بالضرورة منصفًا. إنّ بنيته الصورية في واد، ومضمونه الأخلاقي في وادٍ آخر.

من أجل ذلك علينا المسارعة بالإقرار بأنّ أصل خلافاتنا اليوم حول الدين ودوره في بلورة استحقاقات الثورات العربية الراهنة ليس شيئًا آخر سوى الغموض الذي يكتنف فهمنا الحالي

لمعنى الحرية المدنية، وبالتالي لطبيعة التحدّي الذي تثيره الديمقراطية في فضاءاتنا العمومية. وهي لا تزال عمومية، ولم تصبح مدنية بعد. إنّ العمومي هو اختراع الدولة الحديثة من حيث هي دولة قانونية صرفة، ولا تفهم المسائل المدنية، أي مسائل السلم الأخلاقية بين أبناء الوطن الواحد، إلّا بقدر ما تفلح في اختزالها في مجرد مسائل أمنية، وحيث يؤدي القانون دور التغطية الشرعية فحسب.

لذلك فمن يعترض على استعمال «عمومي» معيّن لمنطقة الدين أو لطقوس نسكيّة أو لتقنية رجاء أو لزيّ طائفي، هو يماثل في طبيعة الموقف كلّ من يعترض على استعمال «عمومي» معيّن للحريات الشخصية أو للآراء الذاتية أو للموضات الجمالية أو للقناعات السياسية أو لتصوّر خاص لقيم الخير أو آداب السعادة أو سياسات الهوية أو الجنوسة أو الأقليّة، ... إلخ. -فكرة «الاعتراض» نفسها هي علاقة عمودية واستبدادية. وعلينا أن نقول: هي علاقة «تأليهية»، أو صادرة عن تصوّر دفين للألوهية. وهذا هو بيت الداء.

ليس «الله» فكرة عادية في أيّ ثقافة. بل هو رمز مطلق لكلّ ما هو أبوي وأوّل ومذكّر وفوقي ورئيس ورعويّ. وكلّ ما هو عمودي هو إلهي. وهي فكرة ميتافيزيقية قد تكون مرتبطة بطبيعة موقعنا في جغرافية الكوكب أكثر منها ناجمة عن إبداع حضارة ما. ومن يعترض على أفكار غيره هو يمارس عليه علاقة عمودية وأبوية ومذكّرة وقضيبية وجنسية وفوقية ورعوية... إلخ. وعلينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكننا الاطمئنان إلى المواقف «التأليهية»؟ أي التي تستمدّ أصالتها أو

شرعيتها من علاقة عمودية باسم مفارق ما؟ فكلّ من يحرّم على شخص ما قيمة من القيم هو يلعب بالنسبة إليه دور «الله» نفسه. لكنّ الله وحده هو السلطة الأخيرة «للحكم» على قيم الكائنات البشرية مهما كانت. وحسب فكرة «الله» أنّها ساعدت الإنسانية على التحرّر من نفسها والبحث عن أفق معياري لوجودها في العالم خارج كلّ أشكال العدالة الأرضية. لكنّ ما كان قد استُعمل للتحرّر من طغيان الأرض قد وقع استعماله ضدّ الأرضيين لحرمانهم من حريتهم الأصلية في تقرير مصيرهم الميتافيزيقي. وفجأة تحوّل الله إلى سلطة، بعد أن كان تقنية رجاء رائعة وغير مشروطة بأيّ مؤسسة بشرية جاهزة.

إنّ تجريم العقول أو القيم أو المواقف الإبداعية هو مجرد استعمال عمودي ورعوي لفكرة الحرية. وذلك نتيجة تصوّر عمودي ورعوي لفكرة «الله» نفسها. لكنّ الله ليس عموديًا أو رعويًا إلّا في أذهان البشر. فهم لا يعرفون بحكم طبيعتهم البشرية من معنى للسلطة المقدّسة إلّا ما هو مذكّر وفوقي وعمودي، إلخ. ربما كان هذا راسبًا توحيديًا قاهرًا. عبّر عن نفسه في آلة تأنيب الضمير المسيحية؛ وهو يعبّر عن نفسه لدى المسلمين مثلنا من خلال آلة تكفير العقول. وإذا كان تأنيب الضمير مشكلًا باطنيًا وشخصيًا جدًا، فإنّ تكفير العقول هو مشكل خارجي وجماعيّ جدًّا. نحن ذوات «خارجية» إلى حدّ الندم. وهذه «الخارجية» أصلية وليس عارضًا سياسيًا. وكلّ من ينظر إلى هويته على أنّها في جوهرها بنية خارجية وعمومية لنفسه هو يفرض علينا طريقة مدنية خاصة للتعامل معه.

من أجل ذلك لا معنى لأيّ دفاع ليبرالي أو علماني عن

حرية التعبير إلّا في نطاق مجتمع ذي أصول مسيحية. فهذا موقف لن يكون سليمًا وسائغًا ومنشودًا إلّا في نطاق مجتمع «حديث»، أي قائم على علمنة عمومية للقيم المسيحية بواسطة القانون. وهذا ما لم يقع في المجتمعات المسلمة ولن يقع. ولذلك على المفكّرين والمبدعين عندنا أن يبحثوا بكل قوة عن طروح أصيلة لهذه المشاكل والتفكير فيها بكل شجاعة من الداخل مهما كلّفهم ذلك من التعرّض إلى الصدام الأخلاقي والوجودي والمدني والحيوي مع كلّ من يعترض على حقّهم الكوني في الاجتهاد الكبير للحرية: اجتهاد المصير.

ولكن لنحترس من أيّ دفاع عمودي ورعوي عن الحرية تجاه فكرة الله أو تجاه أنفسنا. لا يكمن الفرق الخطير بين طرف علماني وطرف ديني، بل بين حرية وحرية. حرية لا تزال استبدادية وعمودية وفوقية ورعوية؛ وحرية نجحت في التحوّل إلى علاقة مدنية وأفقية بنفسها وقوة تشكيلية وإبداعية مفتوحة. وهذا ينطبق على فكرة «الله»: نحن البشر ليس لنا الحق في الدخول في علاقة مباشرة مع أيّ كائن اسمه «الله»، بل فقط نحن يحقّ لنا دومًا أن نجعل لأنفسنا إلهًا ما نجلّه أو نقدّسه أو نعبده أو نفكّر فيه. وهذا بحكم طبيعتنا البشرية وليس بسبب أيّ تدخّل خارجي في ضميرنا العميق. ولذلك ليس ثمة تصوّر واحد لفكرة «الله»: هناك فكرة عمودية وسيئة وفوقية واستبدادية وارتكاسية عن معنى الله؛ وهي لم تعد صالحة للاستعمال العمومي، وصارت خطرًا على السلم المدني. وهناك بالتأكيد فكرة أفقية وتشكيلية وحرة ونشطة وفاعلة وإقرارية عن الله، وهي لاشكّ مناسبة ومطلوبة لتحقيق الحرية

المدنية. ولذلك كان الله أيضًا أحد عناوين الثورة. ولم ينكر ذلك أحد على أحد حين نزلنا إلى شوارع الاحتجاج ضد الحاكم الهووي.

ولأننا بشر جميعًا، فلا أحد يحقُّ له أن يزعم أنّه يملك حقًّا متعاليًا في تقسيم البشر إلى مؤمنين و«غير مؤمنين». ـ لا أحد يمكنه أن يدّعي أنّه مفوّض لمحاكمة أيّ شخص حول ضميره أو حرية معتقده أو صدق مشاعره الدينية. هذه مرحلة مظلمة من تاريخ أنفسنا القديمة قد ولّت. وكلّ من ينشّط آلة تكفير العقول أو تفتيش الضمير هو حيوان سياسي عدمي بلا أيّ أفق مدني طويل المدى. وعلينا أن نعترف: أنّه لا وجود أبدًا لأيّ ملحد حقيقي بيننا. ما يُسمّى «الإلحاد» هو مجرد موقف أخلاقي أو وجودي داخل أفق الدين وليس خارجه. هو نوع من الغضب الديني المتنكّر الذي لم يجد شكل التعبير المناسب عن دلالته أو نوع الحرية الذي ينشده. وحسب نيتشه، فإنّ الإلحاد خاضع هو بدوره إلى سطوة المثل العليا النسكية. ليس هناك ملحدون، بل فقط مؤمنون على نحو مغاير. أو بعقائد حرية مغايرة. وينبغي على الجميع احترام أيّ شكل من الإيمان المغاير لإيماننا. وذلك أنّ جوهر الإيمان البشري واحد: إنّه التعلق بأفق رجاء قادر على مساعدة البشري على تحمّل ما يفوق طبيعته المتناهية، لا غير. ومن يحق له أن ينكر على أحدهم حقه في تقنية الرجاء التي يرضاها لنفسه؟

من أجل ذلك، فإنّ أصل المشكل هو هذا: إلى أيّ حدّ يحق لأحدنا أن «يحاكم» الآخر باسم منطقة أخلاقية مفارقة دون غيرها، سواء سمّاها «الحياة الخاصة» أو سمّاها ثوابت

«الهوية»؟

الجواب: نعم يحقّ له «إلى حدّ ما»... وهذا الحدّ هو المشكل.

هناك حدّ ما بين الاستعمال «القانوني» للحرية وبين الاستعمال «المدني» لها: لا نعني بذلك الفكرة التقليدية للوسطية. فما هو «وسطي» ليس بالضرورة متوسّطًا. إنّ الوسطي قد يكون أصعب من الأقصى، لأنّ ادّعاء الهويات القصوى أيسر من خوض معارك تفصيلية حول حرية اختيارنا لمن نكون. الوسط توازن عسير بين حريّتين. والحدّ الذي يثيره النقاش حول أحقّية الإساءة باسم الحرية الخاصة هو يوجد في مكان ما، منطقة وسطى بين نمطين من المشروعية، كلّ منهما هو الطرف الأقصى من حرية الآخر. نحن دومًا الحد الأقصى من حرية غيرنا. والحديث عن الوسطية لا يعني ما يقول، إذا كان يقصد بذلك أن ندفع كلّ نوع من الحرية إلى التنكّر إلى طبيعته وأصالته الخاصة. لأنّنا عندئذ لن نجد أحرارًا حقيقيين، بل ممثّلين سيّئين لحياة عمومية بلا مواطنين. وذلك كان حلم الحاكم الهووي.

أمّا بعد الثورات ما بعد الهووية، أي ما بعد أحلام الدولة/الأمة الحديثة، فإنّ الحرية المدنية قد صار لها مذاق آخر. إنّها ملكٌ لنوع جديد من المتحررين. وهو جديد لأنّه لم يعد يقوم على التفريق «الأنواري» بين حديث وما قبل حديث، بين «كنسي» و«علماني»، إلخ. والذي انجرّ عنه التميز الليبرالي بين «حياة خاصة» (حيث يحق للشخص أن يواصل مشاعره الدينية بطرق أخرى) وبين «حياة عمومية» (حيث تشرف الدولة على استعمال قانوني للانفعالات السياسية). ـ إنّ الجديد هو

أنّ الحياة الخاصة قد أفلتت من التزاماتها الشخصية وتخلّصت من عقالها الأمني، ودخلت في تماسّ خطير جدًا مع الحياة العمومية. وفجأة لم يعد ممكنًا لأحد أن يستعمل القانون لإعادة الحياة الخاصة إلى داخل حدودها.

لم يحدث هذا لأنّ مجتمعاتنا تحتوي على جماعات أصولية أو على أحزاب دينية، بل لأنّ نموذج السيادة الذي قامت عليه الدولة/الأمة نفسه قد انفجر من الداخل. ومن ثمّ ضعفت ضوابط التماس بين الحياة الخاصة والحياة العامة بشكل غير مسبوق. وفي المقابل، يمكننا الافتراض بأنّ مجتمعاتنا مؤهّلة أكثر من المجتمعات الغربية مثلًا لخوض تجربة الحرية المدنية، من أجل أنّها لم تعرف حقًّا في تاريخها غير مسوغ خارجية عن الفصل الليبرالي بين حياة خاصة وحياة عمومية. نحن عشنا دومًا في مجتمعات «الجماعة»، ولم تكن دول الاستقلال الليبرالية غير قوس تاريخية قصيرة جدًا، ولم تحقق لنا غير مكاسب قانونية ومعيارية هشة.

وفي حين أنّ الغرب يمرّ من «العمومي» الحديث إلى «المشترك» ما بعد الحديث والمعولم، نحن نعيش انتقالًا عسيرًا من «الجماعوي» إلى «المدني». وإنّ فشل دول الاستقلال يكمن خاصة في أنّها لم تعمل أبدًا بشكل صارم على ترجمة «الجماعوي» العميق لشعوبنا (الموروث عن تاريخ الملة الطويل) في شكل حياة «عمومية» ذات مؤسسات راسخة (حديثة). ولذلك فالثورات الراهنة لم تفعل غير تعرية السطح الأخلاقي الذي تقف عليه شعوبنا، وإقحامنا فيه دون أيّ تحضير مناسب.

لذلك فإنّ أيّ صدام معياري بين الجماعويين والليبراليين

بيننا هو حالة صحية وليس مرضًا عضالًا. نحن معرّضون بشكل جذري لمثل هذه الصدامات الأخلاقية لأنّ الحرية المدنية، وهو المكسب الأكبر لثوراتنا، هي لا تزال مولودًا جديدًا، ويحتاج إلى تمرين وجودي وخلقي طويل المدى. والجميع دون استثناء مطالب بالدخول إلى المدرسة المدنية لإتقان فن المشترك بين أعضاء مدنيين لئن كانوا يختلفون في التقويم فهم متفقون على الحرية.

أجل، في كلّ مكان، وتحت مسمّيات وسياقات مختلفة، قد ينفجر خلاف مبدئيّ حول منطقة الله أو حول واقعة الانتماء إلى عقيدة ما أو حول درجة التحرر في تناول العقائد أو حول أحقية المثقف أو حتى الشخص العادي في مناقشة قضايا عقدية تثير قلقًا خاصًا أو ربما نوعًا ما من الإساءة أو الجرح النرجسي لدى هذا الطرف أو ذاك ـ، لكنّ هذه «الحوادث» الدينية طبيعية جدًا، وتتطلبها تجربة الحرية، ولا تحتاج أي حياة مدنية إلى تدخل خارجي حتى تنخرط فيها.

نحن نقول «حوادث» بشكل مقصود. فهي ليست «أحداثًا» بالمعنى التاريخي. إذ هي لا تؤسس شيئًا. ومع ذلك هي أمارات على أنّ مجتمعاتنا على باب تحوّل أخلاقي واسع النطاق: لم يعد يمكن لأيّ طرف أن يزعم أنّه خارج دائرة المحاسبة المدنية عمّا يقول أو يفعل أو يرجو في مسائل الدين في نطاق الوطن الذي ينتمي إليه. ولا يتعلق الأمر بالله أو الرسل أو الكتب المقدسة أو الأماكن الحرام فحسب، بل كلّ ما يعتبره شعب ما جليلًا أو موضوعًا للإجلال، فهو ملك للضمير الإنساني الكوني، وليس غرضًا أدبيًا أو فنّيًا عاديًا. لكنّ ذلك لا يجب أن يمنع

أحدًا من التفكير فيه بشكل حر تمامًا، أو من تحويله إلى أثر فني أو نظري، أو حتى العمل على التحرر من تصوّر بالٍ ومضرّ له.

فليس المشكل في الإبداع نفسه، بل في الاستعمال «العمومي» له. وذلك أنّ كل ما من شأنه أن يعرّض السلم المدني إلى الخطر، هو خطير. وينبغي التعامل معه على هذا الأساس. طبعًا، لا يحقّ لأحد أن يمنع مجتمعًا حرًّا من التجريب على نفسه لكلّ أنواع الخطر. وأكبر تلك الأخطار هو تجريب الحرية. وعليه فإنّ السلفيين الذين يريدون أن يفرضوا على المعاصرين، المشاركين لهم في الوطن، حدًّا معيّنًا من التحرّر إزاء المقدّسات، هم محقّون في إرادة الانضباط في مسائل الدين، ولكن ليس لأسباب سلفية أو لاهوتية، بل لأسباب مدنية صرفة. إنّ الاستخفاف بفكرة الله وتحويلها إلى كاريكاتور لئن كانت بوجه ما ضربًا من الفنّ ناجمًا عن حرية تعبير علينا احترامها دائمًا لأنّها حق دستوري، فإنّه في الكرّة نفسها تهديد مباشر للسلم الأخلاقي بين الناس، ومن ثمّ يمكن أن يعرّض الحياة المدنية كلها إلى خطر الحرب الأهلية. وليست كلّ الحروب الأهلية سيّئة، فبعضها ضروري لتحقيق الحرية التاريخية للشعوب.

بيد أنّه لا أحد له حقّ أصلي في حريته المدنية، كأنّه كائن يعيش بلا آخر. وحدها حالة الطبيعة الخارجة عن أيّ دستور مدني، يمكن أن توفّر مثل هذا الحق الحر من كل التزام عمومي، سواء في الحريات الشخصية الفردانية الجذرية أو في اعتناق الشعائر الرعوية للأديان القديمة التوحيدية وغير التوحيدية.

وهكذا فإنّ الله مثلًا ليس معبودًا خاصًّا بفئة تعاني من

التأقلم مع المكاسب الأخلاقية والوجودية للحداثة؛ كما أنّ الجسد الخاص ليس مجرد شهوة نزّاعة إلى الخطيئة أو إلى الزنا. بل كلّ ما يدخل في مساحة الإنسان فهو منه. ومساحة الإنسان فينا قد ظلّت إلى حدّ الآن تعوّل على فكرة الله التوحيدية كي تؤسس الحضارة وتخترع سيرة خاصة في حفظ النوع والمساهمة في تعمير الأرض مع بقية أعضاء الإنسانية. وليس في هذه السيرة أي خطأ أخلاقي فادح، إن لم تكن أدبًا عاليًا لتأمين انتماء نبيل إلى فكرة الإنسانية. لكنّ السلفية ليست وصية على أيّ استعمال لفكرة الله في عقولنا أو في مشاعرنا أو في إبداعاتنا البشرية. ومن يدّعي أنّه وصيّ على منطقة الله في وعينا هو أفظع من أيّ حاكم هووي أو مستبد شرقي أو دكتاتور حديث. إنّ السلفي محقّ في شيء واحد: إنّ منطقة الله خطيرة جدًّا، وإنّ الفشل في تأمين استعمال عمومي مناسب لها سوف يؤدي إلى حوادث عمومية قد تلحق أشد الأضرار بالسلم المدني.

وبما أنّه ليس ثمة حل جاهز للمستقبل، بل فقط تجريب متواصل على إمكان الحرية المدنية، بوصفها الشرط الوحيد للنجاح في امتحان الديمقراطية،- علينا أن نقول: إنّه لا يمكن أن نطلب من الحرية إزاء العقائد إلّا ما يمكن للشعوب أن تتحمّله من دون أن تدمّر شروط السلم المدني. ولذلك فإنّ المهمة الحقيقية العاجلة ليس الحرية بل التدرّب المضني على استحقاقها بشكل شخصي. أمّا حماة العقائد فهم بالتأكيد لا يدافعون عن الضمائر الحرة بل عن ضرب معين من الاقتصاد في الاعتقاد، ولا نظنّ أنّهم يفعلون ذلك حماية للسلم المدني، بل بناء على قناعة إيمانية صادقة. لكنّ الصدق ليس قيمة مدنية

بالضرورة. والسؤال هو: كيف ننجح في الوقت نفسه في ترجمة الحرية الشخصية في سلوك مدني قادر على التعاون والتضامن مع قناعة إيمانية صادقة، وذلك من أجل ترجمة هذه القناعة الإيمانية إلى قيمة مدنية قابلة للاستعمال العمومي من دون تعريض السلم المدني إلى الانفجار؟

كيف يمكن أن نحرّر فكرة الله من أيّ إساءة عمومية لها إذا كنّا نسمح لفريق معيّن بأن يستخدم تلك الفكرة كمصدر لشرعيته؟ كيف نحمي شخصية الرسول من أيّ تجديف عليها إذا حوّلها طرف ما إلى وجه انتخابي قابل للتوظيف في قضايا غير دينية أصلًا؟ وفي المقابل، كيف ندافع عن حريتنا الشخصية إذا ما كنّا نسمح لأنفسنا بسلوك عدمي أو كلبيّ ينتهي لا محالة إلى تدمير القيم الإنسانية التي تعيش عليها مجتمعات بأكملها؟ كيف ندافع عن حرية تعبير لا تعبّر عن طاقتها الإبداعية إلّا بتدمير المقدّس؟ ولكن أيضًا إلى أيّ حدّ يمكننا التمتع بحرية مدنية غير قادرة على الإساءة لأحد؟

يبدو أنّ تدبير الحرية أصعب من جميع الثورات.

– 6 –

## الثورة والنقاب
## أو وجه الجامعة... من وراء حجاب

هل ثمّة علاقة «ثورية» ضرورية بين العُري والحقيقة؟ أو على الأقلّ بين المعرفة والوجه؟ ومن يغطّي وجهه هل يغطّي عقله أيضًا؟ أمّ أنّ الأمر يتعلق بمشكلة دفينة لا صلة لها بالثياب أصلًا، إذ إنّها تمسّ تصوّرنا العميق لأنفسنا وهويّتنا، من ثمّ لعلاقتنا بالحقيقة بعامة؟

بعد الثورة صار كلّ طرف يستعمل حرّيته الشخصية مثل كمين أخلاقي للآخرين. حتى السلفيّ أصبح يؤمن بالحرية الشخصية ولا يخجل من استخدامها مثل بقية «المحدثين» الذين لا يُكنّ لهم على كلّ حال أيّ شكل من الاحترام المدني أو الحقوقي. وفجأة صار ارتداء «النقاب» وظهور المنقّبات في المؤسسات الجامعية في تونس أو في مصر مشكلًا «ثوريًا» أو على الثورة أن تقف منه موقفًا واضحًا.

وبعامة، يبدو لنا أنّ تسييس مسألة ارتداء النقاب في حرم الجامعة أو في قاعة الدرس أو في رواق الامتحان ليس مفتعلًا في شيء، رغم أنّه يمكن أن يتمّ توظيفه بيسرٍ لأغراض هووية أو «ثورية» أخرى. علينا أن نسأل: ما الذي يدفع

فتيات في مقتبل العمر إلى تغطية وجوههن والحرص على التعامل مع الآخر بعامة من وراء حجاب كثيف من العوازل والحواجز السوداء؟ ما الذي يجعل جسد الأنثى خائفًا من الرؤية إلى هذا الحدّ؟ هل الأمر يتعلق فعلًا بالحشمة والحياء والوقاية والحفاظ على الحرمة أم هو مرتبط بمنطقة أخرى غير منظورة من المشاكل الوجودية أو الأخلاقية المتعلقة بتصوّرنا لهويتنا نفسها؟

كثر الجدل حول أدلّة الحجاب والنقاب في الكتاب والسنة، هل هي حقيقية أو متأوّلة أو منحولة. مع أو ضدّ. لا يهمّ كلها تأويلات على تأويلات. لكنّ السؤال الفلسفي الذي يصاحب مفهوم الحرية في كل ثقافة هو: هل إنّ تصوّرنا لأنفسنا هو مناسب لتطوير علاقة صحية وحيوية بأجسادنا أم لا؟ هل معنى الهوية لدينا هو مفيد لنا، أي يساعدنا على طلب الحياة الحرة بدون حرج أو فشل؟

ما نلاحظه هو هشاشة النقاش حول أنفسنا. ولأنّنا لم نخض إلى الآن جدالًا واسع النطاق حول ما يناسب وما لا يناسب طلب الحياة الحرة بمجردها، فنحن لا نتوفر إلّا على مفهوم فقير عن سياسة الجسد لدينا. لقد تمّ احتكار الجسد في نقاشات جنسية أو جندرية كانت بمثابة تعليق جانبي على مشكلة سياسية عميقة غير مطروحة بشكل مباشر، ألا وهي: هل لدينا سياسة هوية مناسبة لحريتنا؟ هل نواجه أنفسنا بشكل مناسب لحقيقتنا؟ لماذا صارت وجوهنا مشكلًا فجأة؟ وهل ثمّة ضرب من سياسة الوجه أخطر من تسييس الجامعة وتحويلها عن وجهتها؟

حين تغطّي امرأة وجهها، ماذا يتبقى منها؟ ألا تتحوّل إلى مارد أسود بلا ملامح؟ «الإنسان» مشتق من «الأنس»، أي من ألفة الوجه وائتلاف الملامح بين الناظرين إلى بعضهم البعض. من لا وجه له هو صوت وكتلة وحركة، فحسب. أمّا ما خلا ذلك فهو إيهام بالإنسان من دون أيّ مساعدة أخلاقية إضافية كي نتعرف إليه. ولكن من يستطيع أن يكون من دون مساعدة الآخرين على التعرّف إليه؟ ماذا يبقى من «الإنسانية»، أي من قوة الأنس التي تشكّل هويته؟ في قلب الصحراء أو في جوف المحيط، لا يكون لنا «وجوه»، أي لا يحتاج «أحدٌ» إلى تشكيل مساحة «وجهيّة» مفيدة للتعرف إليه، أي لتأمين مساحة تواصلية حيوية، تنقله من رتبة «الحيوان» المتحرك في بيئته إلى رتبة «الحيّ» القادر على المؤانسة داخل دائرة بني جنسه.

الوجه اختراع أخلاقي وليس قناعًا جلديًا يمكننا أن نخفيه أو ننزعه. ولذلك فمن لا وجه له، لا هوية له. ومن ثمّ هو كتلة لحمية تتكلم، لكنّها لا تخاطبنا، بل تفرض علينا نوعًا من العلاقة الصوتية الممتنعة عن الدخول في مشاركة «وجهية» معنا. والحال أنّ هذه المشاركة الوجهيّة هي شرط الإمكان الأخلاقي الحاسم للانتماء إلى دائرة الإنسانية.

فما الذي يدفع شابّات في عنفوان الشباب إلى التخلّي الطوعي عن هذه المساحة «الوجهيّة» الرائعة، وتعويضها بحيّز عازل من القماش الآدمي المزيّف؟ النقاب قماش آدمي مزيّف. وهو قماش آدمي في معنى أنّه هامش تشكيلي، يأخذ شكل الجسم ويعوّضه، بل ويدعونا في آخر المطاف إلى الاستغناء عنه، ومعاملته كما لو كان غائبًا أو غريبًا في بيته، علينا أن

نذكره بخبر دون أيّ إلحاح على رؤيته أو لمسه أو الدخول في تواصل حقيقي معه. النقاب يعطّل حواسّ التواصل ويحوّلها إلى تهمة. وذلك لأنّ الحواس لا عمل لها من دون وجه أو وجهيّة. ونحن نتحدّث عن الحواس جميعًا وفي الجمع، عن قصد. لأنّ العين ليست حاسة عادية. بل هي مركّب من الحواس أو مركّب الحواس. إنّ عقولنا تعقل بعيوننا. وآذاننا تسمع بعيوننا. وأيدينا تلمس بعيوننا. وألسنتنا تتذوّق بعيوننا. ومن ثمّ فإنّ من لا نراه هو خارج نطاق حواسّنا، ولا يمكن تطوير أيّ تواصل «معرفي» معه.

لذلك فمن تتنقّب هي «تتنكّر» عمدًا، ومن ثمّ تخرج من دائرة الهوية المؤنسة إلى دائرة الآخرية المتوحشة. وعلينا أن نسأل مرة أخرى: ما الذي يدفع المعروف إلى التنكّر؟ و «الهو» إلى أن يصبح «آخر»؟

إنّ ما يثير القلق هو أن يكون النزوع إلى التنقّب ناجمًا عن خوف أخلاقي قديم جدًا من مواجهة «النفس»، باعتبارها «حقيقة» علينا حمايتها، وليس مجرّد سلوك ديني مأمور به أو مندوب إليه. ثمّة خوف ما يصاحب كلّ ما هو مخفيّ أو ينبغي إخفاؤه. وذلك يعني أنّ المخيف يحمل عريًا ما أو عارًا ما أو رعبًا ما علينا حماية أنفسنا منه أو على الأقلّ التصرّف وكأنّه غير حقيقي أو غير موجود.

وماذا لو كان هذا العري أو العار أو الرعب هو جسدنا نفسه؟ نعني: هو هويتنا نفسها؟ كيف يمكننا أن نخفي هويتنا عندئذ؟ في مقابل ماذا يمكن لشخص أن يتخلى عن وجهه؟ وهل يمكن لأحد أن يضع نفسه أو هويته أو وجهه بين قوسين؟

ما الذي يبرّر عنده أن يخرج من نطاق السؤال «من؟» ويدخل تحت طائلة السؤال «ماذا؟»، ومع ذلك أن يواصل العلاقة الإنسانية معنا؟

يبدو لنا أنّ النقاب والحجاب وكلّ أجهزة الإخفاء التقليدية هي كلها لا علاقة لها بالجماليات أو بالدين أو بالسياسة بحصر المعنى. إنّها على الأرجح ترتبط بتصور معيّن للهوية ومن ثمّ بتصوّر معيّن للحقيقة بعامة.

كلّ ما هو حقيقي هو شيء علينا حمايته وبالتالي إخفاؤه، وفي آخر المطاف معاملته بوصفه غائبًا أو في حكم الغائب؟

هذا الخاطر المريب قادنا إلى إقامة التساؤل التالي، بكل حرج: ألا يكون النقاب نوعًا من «الغيرة» القصوى على «الهوية»، بلغ إلى حدّ حظر كلّي عن المرئيّ وليس عن الوجه فقط؟ ثمّ لماذا تمّ التركيز على الوجه، والحال أنّ كلّ شبر من الجسد يحقّ له أن يطالب بأن يحظى بقدر محموم من المساواة؟ يبدو أنّ التنقّب يخفي نحوًا معقّدًا من التشبّه بالله أو رغبة كظيمة أو خجولة في التألّه أو التربّب على عادة الإله التوحيدي، نعني الميل إلى الاختفاء عن النظر البشري، والطمع في اعتلاء منصب القداسة، والحال أنّها محرّمة على الآدميين.

هل يكون النقاب هو آخر تقنيات التألّه التي بقيت متاحة في ثقافتنا العميقة؟ هل تصبو المتنقّبة في سرها إلى التحوّل إلى قدّيسة؟ قدّيسة تقف بين عالمين، أحدهما مرئي والآخر غير مرئي، خوفًا من شراهة الناظرين، وفي ثقافة تعتبر رؤية الله هي أكبر متع يوم القيامة؟

كلّ من تتنقّب تمنع النظر البشري من الوصول إليها،

وتتحول إلى كائن يُطلب فلا تدركه الأبصار. لكنّ هذا التصرّف الذي يبدو في ظاهره ضربًا من السلوك التقوي، إنّما يخفي، دون أن يشعر، نحوًا من المشاركة المريبة في الغيرة الإلهية على الذات، نعني إرادة الاحتجاب عن الأبصار، بوصفها حكرًا مطلقًا على الله. هل النقاب تقنية في الغيرة الإلهية لا تسمّي نفسها بشكل مناسب؟

لا ريب أنّ النقاب ينطوي على أنحاء من التكبّر على الخلق ومن الخيلاء عليهم والعُجب بالنفس والاستسرار عن الناس وحسّ الاصطفاء والتعالي على رتبة البشرية. لكنّ «البشرية» ليست شيئًا ممّا يحق لنا أن نضنّ به على الناس. إنّ البشرية من البِشر، فهي مأنوسة ومتاحة ومستبشرة وأليفة ومألوفة وبشوشة ومتهللة وليّنة الجانب، . . إلخ، أو لا تكون. لكنّ النقاب يهدم كلّ ذلك، ويعوّضه بقاعة انتظار شكلية غير مضيافة، تصدّ القادم وتعزله وتحوّله فجأة إلى غريب أو متسلّل بشري غير مرغوب فيه. إنّ النقاب يهدم منصب البشرية ويعزل الكائن الإنساني عن «نفسه» العمومية بل وعن نفسه «الشخصية» (الشاخصة أمام أعين الناس)، فلا أحد هو يُعدّ «شخصًا» إلّا في عين غيره. ومن ثمّ يحوّله إلى شبح اجتماعي بلا أيّ توقيع شخصي.

وحين تمتلئ الجامعة بالمنقبات، هي تنقلب إلى جامعة أشباح أخلاقية متساوية، تنتهي إلى تشكيل قماش بشري ضخم، يتكلّم دومًا في ضمير الغائب. لكنّ هذا التواضع الظاهري ـ تجانس القماش الآدمي بالسواد العازل عن الملامح البشرية ـ إنّما يخفي، دون قصد، ربما، إرادة التفضّل على الناس بزيّ خاص، والاعتزال الفجّ لفضيلة «الوجه» أو «الوجهيّة» الإنسانية

باعتبارها قناعًا غير مناسب للاستعمال في التواصل مع الغير. هل أجسادنا غير مناسبة للاستعمال إلى هذا الحدّ؟ أليس في ذلك رهبنة خفية أو خجولة تنتهي إلى التضحية بالوجه البشري وإعفائه من الخدمة المدنية؟

لكنّ «الوجه» أو «الوجهيّة» ليست منّة أخلاقية أو جمالية على الآخرين، بل هي عنوان التواضع البشري أمام الكائنات التي من جنسنا. الوجه هبة الإنس للإنس حتى يقبلوا بالخروج من الحيوانية وبالدخول في دائرة الإنسانية. بلا وجه يعود الحيوان البشري إلى الاشتغال على نحو مريب، وذلك بتنشيط طبقة بدائية من خوف الكينونة، هي تلك الحيوانية الخائفة والمخيفة التي تنزع بالطبع إلى التخفي وراء سجف الظلام والدياجير، خوفًا من الحيوانات المفترسة التي تهدّد لحمها بالنهش والرفس. وكل من يخفي وجهه هو من دون أن يدري، ربما، يتهم غيره بالتلصّص الجشع على هويته، ومن ثمّ يبعث على الخوف من إمكان التعرّض إلى حيوان مفترس ربما كان مارًّا في الأنحاء. فمن يريد أن يكون هذا الحيوان؟

– 7 –

## العادل لم يعد إمامًا...
## أو من أساء إلى الإسلام؟

لقد بدأت محاكمات الفنّ والفكر في الشرق الأوسط الكبير، ويبدو أنّها ستأخذ منعطفًا غير مسبوق ومخجلًا ومسيئًا إلينا كأشدّ ما يكون. ربما ما يزال بيننا من لم يصدّق بعدُ أنّه معرّض للمحاكمة بسبب قصيدة أو رواية أو فيلم أو مقالة أو حتى قراءة خبر في تلفزة «وطنية». لكنّ الإساءة لا تستأذن أحدًا عندما تطرق حياتنا. للإساءات منطق خاص: إنّها لا تأتي من مكان بعينه بل هي ناجمة عن العرضيّة الجذرية لوجودنا بين الناس وفي جيل من الناس، يظلّ يزعم أنّك تنتمي إليه حتى يحوّل العالم من حولك إلى سياج أخلاقي خبيث، ما يلبث أن ينتصب مشرّعًا لقلبك كيف يحبّ ولعقلك كيف يفكّر ولجسمك كيف يتجسّد في هذه الشهوة أو تلك.

كيف نفهم اليوم محاكمة فنان مثل عادل إمام في مصر ما بعد الثورة؟

ما أتعس هذا النوع من البحث حول دلالة انقلاب الثورات العربية بعجلة مريبة إلى محاكمات أخلاقية أو دينية للفنانين والمفكّرين أو للمواطنين الأحرار. هل أصابتنا لعنة

الحرية؟ لقد تحوّلت الحرية إلى لعنة أخلاقية في أوساط كانت كالخلايا النائمة في السجون أو في الجوامع الخلفية للدولة الأمنية، ولم تكن تحلم بالثورة إلّا تماشيًا مع معجم العصر. إنّ مصطلح «الثورة» نفسه هو استحداث معجمي ومفهومي «حديث» تمامًا، ولا يمكن الحديث عن «ثورة دينية» أبدًا، اللّهمّ إلّا كوصف سريع و«راهن» عن واقعة كبيرة لا نملك لها تسمية مناسبة في الاصطلاح العقدي أو «الشرعي» التقليدي. ما يصيب الملة من الداخل هو «فتنة» وليس ثورة. وكان يمكن تفادي هذا الخلط أو هذا التملّق الاصطلاحي للمحدثين أو «الغربيين» بالعمل على بلورة مفهوم أصيل للتغيير السياسي في مجتمعاتنا.

ما لم يقع ـ بسبب هدر فظيع في الطاقات «الإسلامية» في الجدال الهووي والعقدي في مسائل لا تسمن ولا تغني من جوع لأنّها إمّا مشاكل مزيفة فقدت السياق النظري الذي كان يؤمّن صلاحيتها، وإمّا لأنّ استدعاءها «الدعوي» أو «الوعظي» هو سلوك أداتي ولا يؤصّل أيّة إمكانيات كونية للنقاش أو لتربية الجنس البشري ـ ما لم يقع هو تأصيل واسع النطاق لأدوات تفكير وآداب مناظرة من نوع مناسب للحياة «الحديثة» التي لم يعشها أسلافنا من قبل. وإنّ عدم الاعتراف بأصالة الحياة «الحديثة» وخصوصيتها الفظيعة هو جزء من سوء الفهم القائم حول علاقتنا بالعصور الجديدة. إنّ الأخلاق لا تعوّض التاريخ، كما أنّ الدين لن يغيّر شيئًا من طبيعة الدولة الحديثة.

تبدو «الثورة» للبعض كمناسبة استثنائية وساذجة وقاصرة للاستيلاء على جهاز الحكم بوسائل «شعبية» لم تكن لتتوفّر لولا

الحراك المدني للأطياف الاجتماعية التي أنتجتها الدولة الأمنية وسهرت على تهميشها أو استغلالها من أجل اختراع أكثر ما يمكن من الشرعية القانونية المحميّة بغلاف أمني سميك. وهكذا لم يكن الإسلاميون في أيّ مكان ينتظرون «الثورة» ولا هم يملكون الصلاحية التاريخية أو الاجتماعية للقيام بها حسب تقاليد الثورات الحديثة من إنكليزية أو أميركية أو فرنسية أو روسية أو صينية... لم تقم أيّ ثورة حديثة على أساس ديني بالمعنى الدقيق، اللّهم إلّا أن نعتبر القيم العلمانية وخطط العلمنة الحديثة مجرد ترجمة للقيم المسيحية، ومن ثمّ اعتبار الحداثة نفسها ظاهرة مسيحية. وهذا ضرب من الاستشراق المعكوس بثمن مهين، أقلّ عواقبه الوخيمة هو الطمع في فكّ الارتباط الأخلاقي مع الإنسانية الحالية والخروج من التاريخ العالمي الذي فرض نفسه منذ بضعة قرون.

إنّ الإسلاميين «مجاهدون» بالمعنى الاصطلاحي لهذا اللفظ في معجم الملة. وليسوا ثوريين إلّا عرضًا. ومن ثمّ فإنّ دخولهم في فلك النقاش العمومي حول الدولة المدنية، ومن ثم حول مدى الصلاحية الأخلاقية والقانونية للتحديث أو للانتماء الجمالي والمعياري للحداثة، هو مشكل غير مسبوق ويحتمل نتائج متضاربة تمامًا. فإنّ الخلط بين الجهاد والثورة يؤدي إلى الخلط بين الدولة الدينية والدولة المدنية، بين المؤمن والمواطن، بين قداسة العقيدة وشرعية الحكم، بين التديّن وحرية الضمير...

لا أحد مسؤول عن هذا الاضطراب في المصطلح. لا السلفي ولا الإسلاموي بعامة يمكن اتهامه بإفساد الخطاب الحديث حول الدين ودوره في الحياة العمومية الحديثة. إنّ

اصطدام الدين بالحداثة هو جزء لا يتجزّأ من إشكالية الحداثة نفسها. وهو مشكل يتمثل في ادعاء الحداثة إمكانية «نزع القداسة» أو «نزع الطابع السحري» عن العالم، وبكلمة واحدة: إنّ العالم ليس آية. لكنّ الحداثة لا تخلو من مظاهر التقديس والتوثين: إنّها نقلت أفق النظر البشري من فلاحة الآخرة إلى اختراعات المستقبل، ولكن من دون التخلي عن أيّ بنية من البنى العميقة للتقليد التوحيدي: لقد ترجمت شخصية آدم وفكرة الخلق وظاهرة الكتاب وتجربة الوحي ومفهوم الله ومُثُل التنسّك... في مصطلحات «وثنية» أو «دنيوية» من قبيل الكوجيطو والإبداع والنصّ والعبقرية والذات المتعالية وأخلاق الواجب... لكنّ جوهر الحداثة هو توحيدي بامتياز: إنّه إرادة تسخير العالم بواسطة «كن» التقنية، والتي صارت اليوم تكنولوجيا فائقة بلا أيّ خجل إيماني أو جمالي من أيّ خصم أنطولوجي في أفق الإنسانية. وليست الدولة الحديثة غير السلطة التنفيذية لهذا الاستيلاء التوحيدي على العالم بواسطة التقنية، الترجمة المتعالية للأمر الإلهي للساميين «كن». إنّ الحداثة عبارة عن ترجمة متعالية لجوهر التوحيد في لغة يونانية ـ رومانية.

كيف نفهم إذن اصطدام الإسلاميين مع طروحات الحداثة؟ هل تكون الثورة مجرد صيغة معلمنة عن الفتنة الدينية؟ أم أنّ بيت الداء إنما يكمن في عجز الإسلاميين عن القيام بترجمة مناسبة وناجعة لجوهر التوحيد في اللغة اليونانية ـ الرومانية للعصور الحديثة؟ ـ نحن، «معشر المسلمين»، اليوم، في واقع الأمر مجرد مترجمين سيّئين لإمكانات أنفسنا القديمة في معجم الإنسانية الحالية: عجز مخيف عن التحديث الأخلاقي الذي

نجح في الغرب في تحويل الأمر التكويني للإله التوحيدي السامي «كن» إلى تكنولوجيا فائقة لتسخير الكرة الأرضية والفضاء المحيط بها لصالح الجنس البشري.

ولكن كيف أمكن للغرب أن ينجح بشكل موازٍ في اختراع فضاء عمومي ومعياري مناسب لتأمين الانتقال الأخلاقي والتاريخي من نطاق الملة إلى فضاء الدولة المدنية أو الديمقراطية الحديثة؟ ـ هنا يأتي دور مفهوم «الثورة»: إنّ هذا الانتقال لا يمكن أن يتمّ بواسطة «الفتنة» أو «الجهاد» أو «الحرب المقدسة»، . . . أي بواسطة «الدعوة» الدينية بالمعنى الوسيط، وذلك لسبب أساسي جدًا: إنّ الخصم لم يعد لاهوتيًا. وهو ما لم يفهمه السلفي المعاصر.

إنّ الثورة الحديثة عمل مدني صرف، حتى ولو لم تكن ثورة سلمية. فالمراد تغييره ليس العقائد بل التاريخ السياسي. إنّ العقيدة يمكن أن تُترك على حالها في ضمائر الناس وفي طقوسهم وفي هواجسهم الهووية والعقدية. وليس هناك ما يمنع المؤمن من أن يكون مواطنًا جيّدًا.

لماذا إذن يلجأ السلفيون إلى مقاضاة التحديثيين من فنانين ومفكرين وكتاب أحرار؟

إنّ الأمر لا يخلو من سخرية التاريخ: إذ كيف يحق للسلفي ـ الذي لا يعترف بشرعية القانون الوضعي الحديث ـ أن يقيم دعواه ضدّ حرية التعبير الحديثة على معنى الإساءة الأخلاقية أو الرمزية للمقدسات في الفضاءات العمومية الحديثة؟ كيف يمكن لمن لا يعترف بقانون أن يستفيد منه ضد من يعترف بذلك القانون؟

إنّ علاقة السلفي بالقانون هي علاقة أداتية وليست معيارية. إنّ القانون بالنسبة إليه وثن وضعي لا قيمة له سوى نجاعته الخارجية في تكميم الأفواه الحرة الحديثة. ولا يمكننا ألّا نقارن ذلك بمحاكم التفتيش المسيحية أو بحملات الفقهاء على الفلاسفة في مدة الملة الإسلامية. لكنّ الجديد أكثر فظاعة: إنّ مقاضاة العقول الحرة لم تعد جهادًا بالمعنى النبيل الذي قامت عليه ديانات التوحيد في وقتها، أي ضدّ الأنظمة الوثنية العريقة للاستبداد الشرقي في مجتمعات الشرق الأوسط القديم، بل قد صارت اعتداء حديثًا على حرية التعبير التي يتمتع بها الغير من المواطنين الشركاء في الوطن بموجب القانون الوضعي الذي يجب أن يسري على الجميع.

ولو فرضنا أنّ الدخول إلى العصور الحديثة والعيش في كنف القانون المدني هو عمل تعاقدي بين مواطنين شركاء، وهذا هو المبدأ المنشود، فإنّ السلفي عبارة عن طرف أخلّ بأحد شروط العقد الاجتماعي الحديث: عقد المواطنة. إذ لا يمكن أن تشاركني في المواطنة ثم تقاضيني باسم شريعة غريبة عن القانون الوضعي. وبالتالي لا يمكن أن تفتكّ مني باسم القانون حقًّا كان هذا القانون قد قام من أجل أن يكفله لي، ألا وهو حرية التعبير.

إنّ الإسلام هو مصدر أخلاقي أساسي ووحيد لأنفسنا «المسلمة» رغم أنوفنا الحديثة. لكنّ المسلم ليس «إسلامويًّا» بالضرورة. إنّ فكرة «المسلميّة» أو «الإسلامية» - مثل فكرة «المسيحية» أو «اليهودية»، ولكن أيضًا «الكاثوليكية» أو «البروتستانتية» أو «البوذية»... - هي بنية أخلاقية ومعيارية

عميقة لأنفسنا القديمة وليس شيئًا أو سلوكًا يمكننا أن نتفاوض حوله إلّا في مرحلة متقدّمة جدًّا من النقاش المدني حول نماذج العيش الكريم وقيم الخير الكونية وأشكال التذوّت الشخصي على أساس وحيد هو حرية الوجود. إنّ الأمر يتعلق بهوية مصادر أنفسنا، وليس بمجرد اختلاف في الرأي. أمّا النزعة «الإسلاموية» فهي حركة سياسية ودعوية في جوهرها ولا علاقة لها بالضرورة بطبيعة أو فحوى الرسالة التوحيدية أو الرسالة الأخلاقية للإسلام، ولا أقول لدين الإسلام، لأنّ الإسلام مركّب مدني طريف من مجموعة من الآداب والسنن والأحكام المدنية والعقدية في آن واحد.

لا يمكن تحويل انتمائنا إلى الإسلام إلى وسيلة ابتزاز أخلاقي وقانوني لتركيع إرادة الحرية في آفاق أنفسنا الحديثة، اللّهم إلّا أن يكون القصد الخبيث هو ترويع هذا الجيل الهشّ بطبعه ودفعه إلى الهروب في أصقاع الأرض من هويته وثقافته وقيمه ومصادر نفسه، وتحويله إلى كائن هجين يطلب اللجوء الأخلاقي خارج أمته أو قبيلته أو حتى أسرته. وبالتالي فإنّ السلفي أو الإسلاموي سيكون أكبر خطر يحدق بمستقبل الفكرة الإسلامية.

إنّ الإسلام ـ متى قورن بالمسيحية ـ هو ليس دينا إلّا تجوّزًا أو جزئيًّا فقط. ولذلك فكلّ نقاشاتنا «الإسلامية» هي مدنية بالدرجة الأولى، حتى مسائل العقيدة، فهي لا يراد منها إلّا تحقيق المقاصد المدنية ليس أكثر. وذلك أنّ الجانب الشخصي من الإيمان ـ وهذا بحدّ ذاته ثورة أخلاقية حققها الإسلام ـ هو قد تُرِك إلى الذات أي إلى حرية الضمير بالمعنى الراقي والإثباتي للكلمة. ولذلك كل من تخوّل له نفسه محاكمة غيره بالقانون

الوضعي على إيمانه أو على درجة إيمانه أو على مدى التزامه بمناسكه أو على هذا القدر أو ذاك من التهاون في أداء فرائضه. . هو يعرّض فكرة الإسلام إلى الانفجار من الداخل: نعني فكرة الاستقلال الروحي الشخصي للمسلم واكتفائه الذاتي الجذري في شعوره بالإيمان وقدرته الشخصية والفردية اللامشروطة على تقدير علاقته بربه ومدى صدقيته في الدعاء لنفسه أو عليها.

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ القانون ليس له أيّ دور في مسائل الضمير أو العقيدة: فإنّ كل ما من شأنه أن يعرّض السلم الأهلي إلى الخطر ينبغي أن يعاقب بالقانون الوضعي. وذلك أنّ السلم ـ وليس الإيمان أو صحة التديّن ـ هو أساس الحياة العمومية بين الناس. ليس الإيمان غير وسيلة شخصية لتأمين قدر معيّن ومحمود من السكينة إزاء الموت الخاص. وليس عبارة «الله أكبر» إلّا صرخة بشرية مناضلة في وجه الطاغوت الذي يتخطى قدرة البشر على احتمال الاستبداد الشرقي القائم على تأليه الحكام. ولم يكن الأنبياء التوحيديون غير مناضلين أخلاقيين من أجل حياة مدنية كريمة بالمعنى الكوني.

كيف انقلب دين الأحرار ـ الذي حرر الإنسانية الشرقية من الاستبداد الشرقي في العصور القديمة ـ إلى أداة ابتزاز للعقول الحرة الحديثة بغرض منعها من حرية التوجّه في الحياة العمومية للمواطن المعاصر؟ يتعلق الأمر بمشكل كبير في التربية الأخلاقية: نحن لم نشارك في تربية الجنس البشري التي كانت تجري على قدم وساق منذ بعض القرون. إنّ مشاكلنا الوجودية قد ظلّت سطحية أو احتفالية ولم تعمل الدولة الأمنية لدينا على

ترسيخ أيّ نوع من القيم الجمالية أو الأخلاقية أو المدنية المنتجة أو المؤسّسة لحرية التعبير والتفكير والمواطنة. وفي أغلب الأحيان ظلّ الكاتب أو الفنان أو المفكّر يعمل من أجل هذه الثقافة على نفقته الخاصة: لم يكن يخاطر إلّا بشخصه البسيط وجسده وعقله وعائلته. ولذلك فإنّ محاكمته اليوم تبدو سهلة وهينة وغير مسيئة. والحال أنّها علامة على كارثة أخلاقية وسياسية قادمة. إنّها كارثة زوال الفرد الحديث من أفقنا بلا رجعة بعد أن ظننا أنّنا أفلحنا في بناء الشخص الإنساني الفردي إلى حدّ يسمح بولادة الدولة المدنية على أساس الشراكة الحرة والتعاقد الذاتي.

وعلينا أن نسأل: هل السلفي فرد؟ أم هو مجرد عضو في جماعة عقدية من العصر الوسيط تملي عليه مواقفه «الجهادية» وفقًا لأجندة دعوية صمّاء عن كلّ المكاسب الوجودية والأخلاقية للإنسان الحديث؟ ألا يتمتع السلفي بهوية شخصية وحرمة جسدية وهوية عمومية وحرية تعبير وتفكير وحق انتخاب باسم القانون الوضعي؟ هل كانت دولة الملة لتكفل له هذه المكاسب الشخصية لو أنّه كان يعيش في ظل دولة تطبيق الشريعة حسب أحد المذاهب الأربعة والسبعين الدعوية؟ هل كان ليأمن على نفسه لو خالف الفقيه الفلاني أو خرج عن المرجعية الفلتانية أو تمرّد على التأويل العلّاني؟ أليس الدين هو أشدّ الميادين خصوبة للاختلاف العقدي أو الطائفي أو المذهبي أو التأويلي؟ ومن يستطيع أن يؤكّد لنا من دون خجل أنّ الدولة الدينية هي دولة الحرية الشخصية؟ أو دولة المواطن الشريك في التشريع والحكم؟ أو دولة الاختيار الديمقراطي؟ أو دولة الإبداع الثقافي؟...

لماذا إذن يسمح السلفيون لأنفسهم بمحاكمة المفكرين والفنانين وهم مواطنون شركاء في الوطن، ولم يخرجوا عمّا كان يكفله القانون الوضعي من قدر من حرية التفكير والتعبير والإبداع؟ هل يهمّهم الوطن إلى هذا الحدّ؟ وأين كان القانون الوضعي حين كانوا يبدعون من أجل الوطن؟ إنّ المطلوب الخفي في الحقيقة هو محاكمة القانون الوضعي نفسه أو إبطاله باسم نمط آخر من التشريع. وعندئذ لن يكون هناك مجال للمواطنة أصلًا. وعندئذ سوف تتكفل الحرب الأهلية الحديثة بحلّ المشاكل الإيمانية للأمة بالوسائل التكنولوجية الفائقة.

## - 8 -

# ماذا يفعل المعتصمون بالوطن؟

**«لا هوية إلّا الخيام...**

**إذا احترقت ضاع منّا الوطن»**

**(محمود درويش)**

ماذا يفعل المعتصمون بالوطن؟ ـ هؤلاء اللاجئون الجدد. . . لاجئو الحرية أو لاجئو الثورات العربية. كان درويش قد وضع هوية الفلسطيني في نمط لجوئه بنفسه أو بما تبقى من جسم العائلة فيه، على حدود بلاده. كانت الحدود مقولة مركزية في ترتيب معنى هوية اللاجئ أو الهوية اللاجئة حتى حين. كان الوطن المفقود عبارة عن إقليم كسّروا فيه حدوده أو نزعوا عنه إقليميته وحوّلوه إلى أرض بلا عنوان خاص، للعابرين. وكان النضال بمثابة مقاومة على حدود ما، على تماس مع وطن يبعد ويقرب حسب قدرة اللاجئ على استعمال لجوئه داخل أو خارج جسمه. ومع تحوّل اللجوء إلى صناعة ثقيلة للأوطان، انكمش الإقليم فجأة وتحوّل إلى مجرد حقيبة سفر للغرباء المحترفين. كان اللاجئ مغتربًا محترفًا لنوع مخصوص وجديد من الوطن الذي لا وجود له في خارطة العالم المعاصر.

ومع الوقت فاجأتنا الثورات العربية الراهنة بأنّ اللجوء ليس حكرًا على الغرباء.. وأنّ صناعة الأوطان المفقودة ليست استثناء فلسطينيًا.. وأنّ الهوية اللاجئة يمكن أن تطرق باب أيّ شعب من الشعوب، بمجرد أن يدخل في أزمة حدود مع نفسه.

وعلينا أن نسأل: هل فعلًا أصبحنا لاجئين محترفين نحن أيضًا؟ أو نحن بدورنا كيف نفهم نزول كلّ هذه الأجسام الحرة إلى الساحات للاعتصام في خيام تمّ استدعاؤها لمهام أخرى؟ هل مررنا من نموذج المقاومة بإزاء الخارج إلى نموذج الاعتصام بإزاء الداخل؟ من اللجوء إلى الاعتصام؟

يبدو أنّ شعوبنا قد اكتشفت نمطًا جديدًا من المكان: إنّ مكان الهوية ليس خارجيًا. واكتشفت وجهًا جديدًا للعداوة والصداقة: أنّ الهوية لا عدوّ لها سوى نفسها. وبالتالي إنّ معركة الصداقة لن تتم هذه المرة إلّا من الداخل. يعتصمون لأنّه لم يعد هناك أيّ معنى للمقاومة بالمعنى التقليدي: كل معارك الدولة القومية كانت معارك مقاومة. تقوم على وضع الناس في حالة استنفار هووي للتحكم في الأواليات العصبية لوجودهم اليومي. لكنّ العصبية عادت إلى العمل بشكل مغاير: الاعتصام فنّ عصبي لتنشيط القوى الحية في الجموع وتحويلها إلى كتلة رعب عددية لا تستعمل العنف إلّا عرضًا، لكنّها تلوّح بقوة الصمت العمومي متى استُعمل بشكل مناسب، أي بشكل مدني.

في اللغات الغربية يعني «السيت ـ إن» ( sit-in) الجلوس على الأرض في الطريق العام احتجاجًا ضدّ سلطة رسمية. هو استعمال المكان العام كتقنية ممانعة جسمية وحيوية من دون عنف.

لكن «الاعتصام» العربي من معنى آخر: هو الامتناع بشيء ما، والامتساك بشيء ما لمنع السقوط من الخيل مثلًا. لكنّ العصمة تعني القلادة أو الحبل وأعصام الكلاب عَذَباتها التي في أعناقها، وعصمة النكاح أي عقدة النكاح في يد الرجل. ومنه أعصم أي لجأ إلى الشيء واعتصم به. والغراب الأعصم هو الذي إحدى رجليه بيضاء، وهو نادر... مثل المرأة الصالحة، كما جاء في الحديث...

في الظاهر لا يبدو أن الجذر العربي للاعتصام - القائم على فكرة الامتساك بحبل مخافة السقوط- يؤهّلنا للنجاح في فهم المعنى ما بعد الحديث للاعتصام: فبماذا سوف يعتصم المعتصمون في ساحة فارغة ومكشوفة ومفتوحة؟ لكنّ «الربيع العربي» لا يحتاج إلى عصيّ للإمساك بها. لذلك تمّ اللجوء إلى مجازات واستعارات الياسمين والورود والأعلام والألوان والوجوه...

إنّ الجديد هو أنّ المعتصم لا يعتصم بأيّ شيء. لقد صار يعرف أنّه يقف أعزل، في مكان مكشوف وأنّه يقصد استعمال عزلته أو مكشوفيته بوصفها سلاحًا رمزيًا للضغط على جهة أو سلطة ما، يشعر بعيونها وكاميراتها على وجهه أو فوق رأسه أو قبالة قلبه. هو يريد أن يحوّل المشهد الأعزل إلى تهمة سياسية. فهو يقتطع من المدينة ساحة للوطن ويمنحها استقلالًا ذاتيًا ويقف فيها. وفي واقع الأمر فالاعتصامات العربية لا تقوم على فكرة «الجلوس» كما في الغرب، بل على فكرة «الوقوف»: الوقوف في وجه شبح الدولة التي تمسك به حكومة ما، وتلوّح بإمكان استخدامه ضدّ مجموعة محتجّة معيّنة.

وبمعنى ما انقلب الوطن إلى مشهد اعتصامي على هذا القدر أو ذاك من الفرادة. جملة من الأفراد يخترعون مساحة وطن ويقفون فيها ويطالبون سلطة ما بأن تتعامل معهم على أنّهم أصحاب حقّ في الانتماء الكريم إلى الفضاء الحرّ لـ «دولة الثورة». لكنّ دولة الثورة عبارة متناقضة ولا وجود أصلًا لدولة الثورة. «ما أكبر الثورة، ما أصغر الدولة». هكذا قال درويش ذات قصيد. إنّ الوطن فضاء حرية أو لا تكون. لكنّ الدولة شيء آخر. إنّها وثن قانوني لرسم الحدود وأقلمة الأجسام بشكل عمومي وتحويل كل موقف أو حياة خاصة إلى نصّ ووثيقة وتوقيع. وذلك تحت لواء نوع مخصوص من صنم السيادة أو الشرعية.

ولذلك يضيع مجهود المعتصمين في كل مكان: إنّهم يتمسّكون بفضاء فارغ دفاعًا عن مساحة وطن فارغة يسمّونها حرية الثورة. لكنّ الثورة الفارغة هي رغم ذلك مكسب أخلاقي غير مسبوق. لأوّل مرة وجدت الشعوب أنّها تستطيع النزول العمومي إلى الشوارع المحررة من أجل كتابة نصوص جديدة لنفسها، وإن كانت تعلم أنّها نصوص لن تتحوّل أبدًا إلى كتاب. وهنا علينا أن نقرأ هذا العدد المهيب من الخيام المنصوبة باعتبارها حروفًا عمومية لكتابة نص لن يقرأه الجيل القادم إلّا على سبيل الفضول. خيام تبقى معتصمة حتى بعد رحيل المعتصمين. ريح قليلة تشق الشوارع والساحات الفارغة بحثًا عن لا أحد. وبعض المارة الذين لم يكونوا هناك. ومهما طال الاعتصام فهو يعبّر في كل لحظة عن أنّه مؤقت وغير مضرّ ويستمر على سبيل الاعتذار لأجسام لم تعد تملك أكثر من الوقوف كآخر دليل على أنّ البشر

ليس حيوانًا إلى هذا الحدّ. بل أكثر من ذلك: إنّ حيوانيته قد تصبح في أيّ لحظة تقنية بقاء مفيدة للواقفين في الداخل، داخل الوطن الخاص، ولكن خارج الدولة.

الوطن الخاص عبارة مناسبة هنا: إنّ الاعتصام هو فن اختراع الوطن الخاص بالجسم الخاص، خارج أيّ اتفاق مع أيّ سلطة على هذا القدر أو ذاك من الشرعية. ومهما كانت المطالب هووية (كمطالب الإسلاميين) أو حيوية (كمطالب التحديثيين) فإنّ الاعتصام يعمل بالوجاهة نفسها: استعمال الفضاء الفارغ من الدولة بوصفه تقنية امتناع للجموع الحرة، دفاعًا عن سقف أعلى من الحريات أو من أشكال الانتماء إلى الذات. ورغم أنّ الاعتصامات تبدو مربكة للأداء اليومي للحكومات إلّا أنّ ذلك ليس تهمة لها، بل هو أمارة على أنّ الشعوب لن تعوّل منذ الآن على أيّ شرعية عمودية أو سيادية لامشروطة. بل فقط على حاكمية نشطة ومؤقتة ومحدودة، لن تستطيع أبدًا أن تتحول إلى صنم جماهيري، كما كان حلم الحاكم الهووي في السابق. وأبرز نقطة ضعف في حكومات ما بعد الثورة العربية هي أنّها أخذت تحكم شعوب الثورة بذهنية التحريم والمنع السابقة على الثورة: إنّها فرق حكومية لم يتمّ تدريبها بشكل مناسب لحكم شعوب من هذا النوع. هي حكومات سيادة بالمعنى التقليدي وليست حكومات حرية. وإنّ أصعب أشكال الحكم هو حكم الأحرار بواسطة قدراتهم الموجبة على الاختراع العمومي للمصير.

نحن مقبلون على أنواع جديدة من الانتماء، وبالتالي على نوع جديد من الأوطان. دشّنها فن الاعتصام وسوف تتلوه فنون

أخرى من العمل الحر أو اختراع المشترك بكلفة بشرية غير مشقّة ولا هووية بالضرورة. وفي اللحظة التي يظهر فيها أنّ الشعوب التفتت بقوّة إلى طريق الآخرة، فإنّ قدرتها الحيوية على الحرية الحرة قد ازدادت بشكل غير مسبوق. وليس الدين غير إحدى تقنيات الاستيلاء على الحرية مهما كان نوعها.

- 9 -

# السلفي والمسرح: معركة رُعاة؟ أسئلة للتفكير

السّرحُ هو المال يُسام في المرعى. ومن هنا تأتّى المال السارح. والمسرح هو مرعى السّرح. وهو الموضع الذي تسرح فيه الماشية. ويُقال ولدته سُرُحًا أي بيسر وسهولة. وتسريح المرأة تطليقها. وتسريح الشعر تخليصه بعضه من بعض. ورجل منسرح متجرّد أو قليل الثياب.

أسئلة للتفكير:

1 - إلى أيّ حدّ نسي العرب كون المسرح لفظًا كان يعني في أصله مكان مرعى الماشية ولا علاقة له بالفعل (دراما باليوناني تعني «الفعل») البشري؟

2 - هل ثمّة حيوانية في المسرح؟ «حَيْونة» (animalisation) معيّنة، ضرورية، غير مقصودة للجمهور؟ هل الجمهور ضرب من الحيوان الكبير؟ اختزال الجمهور في العيون، في كمّ هائل من العيون التي تنظر، أليس يحتوي على درجة معينة من الحيونة البصرية على الأقل؟ كيف يمكن تحويل الناس إلى

جمهور؟ إلى عيون قادرة على اختزال الحضور في مجرد النظر؟

3 - لا تخلو الثقافة العربية الإسلامية من عناصر مسرحية مثل الأفعال أو الوقائع والممثلين أو الأبطال والجمهور أو المتفرجين وأماكن المشهد أو أشكال الركح، ولكن خاصة عنصر القصّة. لكنّ وجود العرب كان دومًا قصة بالأساس: كل ما عاشوه كان مؤسسًا على سردية معيّنة أكثر منه مؤسسًا على فعل تاريخي أو مشهد عظيم. علينا أن نسأل: لماذا لا يمكن للمسرح أن يكون مجرد أدب أو قصص؟ المسرح أكثر من الأدب أو القصص لكنه أقل من التاريخ. السؤال: إلى أيّ مدى يمكننا أن نفصل بين مجتمعات المسرح، أو مجتمعات المشهد والفرجة أو ما سماه جياني فاتّيمو «المجتمع الشفاف»، وبين مجتمعات القصص والحكاية والأمثال والسرد؟ مجتمعات تمثّل ومجتمعات تحكي. كيف يمكن للمسرحي اليوم أن يقف بشكل مناسب بين أن يشهد وأن يقول؟

4 - السؤال كان قد اصطدم به ابن رشد من قبل: كيف نترجم «تراجيديا» إلى العربية؟ مع الأسف إنّ ابن رشد قد هوّن الأمر واكتفى بمهنة الشارح، وقرأ «تراجيديا» عند اليونان بوصفها ضربًا من «الهجاء» عند العرب. ولكن المسرحي مطالب بأن يهجو من؟ مسرح الهجاء إذن كان مزدهرًا عند العرب. لكنّ الأمر أعقد من ذلك.

5 - كل مسرح هو مسرح جمهور أو مجتمع معين. في تونس اليوم مثلًا: نحن نتكلم مجموعة من اللغات (الدارجة، العربية الفصحى، الفرنسية، الإنكليزية العالمية...). وفي الحقيقة ظهر جيل جديد لا يتكلم لغة واحدة، وليس لديه قدرة على الانسجام اللغوي. لنقل: ظهر جيل مترجم بشكل معمّم. أي يتكلم جملة من اللغات دون أن يسكن لغة بعينها. لكن هذا هو المشكل: هل يجب الاستغناء عن اللغة الأبجدية في المسرح؟ وماذا يكون مسرح الإشارات؟ كما نقول لغة الإشارات بالنسبة إلى أصدقائنا الصم.

6 - مجازات المسرح عندنا:

أ - المرعى: ماذا نرعى في المسرح؟ هيدغر جعل الفيلسوف هو «راعي الوجود»؛ من هو راعي المشهد؟ أم هو قدر المسرح اليوم: أنّه ورشة للترجمة الحيوانية للجمهور؟ مساعدته على رعاية نفسه بوصفه يحتاج أصلًا إلى الراعي؟ وينبغي تأمين المرعى والراعي من دون جرح مشاعر الشخص الإنساني فيه، أي ذلك الشخص الذي يظن منذ زمن بعيد أنّه لم يعد يحتاج إلى رعاة؟ هل المسرح في سرّه طريقة رائعة وخفية في «سرْح» الماشية الإنسانية أي الخروج بها إلى المرعى وإطلاقها كي تبحث عن قوتها؟ هل المسرح تقنية إعادة البشر إلى قدرته القديمة والبدائية على المرعى أو الرعي أو «السُّروح» أي الانطلاق بعيدًا عن الرباط والمنزل والجدار والسلطة والقيد؟ هل المسرح هو ترك الحيوان يوجد؟ تركه يرعى نفسه بانفعالاته الخاصة دون ادّعاء أيّ «تطهير» أخلاقي لأخطائه أو لغضبه؟

ب- المسرح في أصله مكان الحيوان السائب أو الذي يُراد حراسته أو قيادته: حيوان محتاج بطبعه إلى راع، وبالتالي: هل يمكن احترام الجمهور وعدم تحويله إلى رعيّة؟

ج- المسرح مكان تسريح شيء ما: مخاض ما، كثافة ما، تعقّد ما، انفعالات ما، سجن ما. العرب يسرّحون السجين والمرأة والشعر المتجعّد.

د- المسرح مكان عراء أو عري ما: الرجل المنسرح هو الرجل العاري أو المتجرد أو قليل الثياب، في لبسة المتفضّل كما يقول الشعر الجاهلي. ماذا نعرّي في المسرح؟ هل تكلُّم لغات عديدة في الوقت نفسه هو هروب من الكلام المباح أو الصريح؟

7- في الآونة الأخيرة قام «شبّان سلفيون» ـ وهذه التسمية تحتمل تناقضًا ما ـ برجم رجال المسرح ـ شيبًا وشبابًا ـ بالبيض لأنّهم «وثنيون» (!)ـ أليسوا يمارسون مسرح العرائس في ساحة عامة؟ أم إنّ الأمر في جذوره العميقة يعود إلى معركة بين الرعاة؟ على الأقلّ بين صنفين من الرعاة: رعاة الحيوان؟ ورعاة الإنسان؟ رعاة السماء؟ ورعاة الأرض؟ هل كان «السلف الصالح» معاديًا للمسرح؟ ألم يكن السلف راعيًا بالدرجة الأولى؟ متشبّهًا في ذلك بحرفة الأنبياء الأكثر نبلًا في العصور القديمة: الانتقال من رعاية الحيوان إلى رعاية البشر؟ تشبّهًا برعاية العالم؟ ـ يبدو أنّ الثقافة التوحيدية تعيش اليوم معركة داخلية، ويظنّ المتعجّل أنّ الخصام السلفي مع الحداثة هو خصام

مع عدوّ أجنبي، والحال أنّها خصومة داخلية في صلب النموذج الروحي نفسه: إلى أيّ مدى لا يزال من الممكن أن نربّي الحيوان البشري بوصفه قابلًا للإخراج من حظيرة الحيوان إلى ساحة الإنسانية كوحدة أخلاقية تزعم أنّ كلّ عالم الحيوانية هو مسخّر لها من قبل خالق حكيم؟ لم تضف الحداثة أيّ حدس أخلاقي جديد للمدوّنة التوحيدية. ولذلك فالخصومة الأخلاقية معها هي خصومة داخلية مع أنفسنا القديمة، ليس أكثر.

## - 10 -

# هل عاد الحاكم الهووي إلى مكانه؟ أو الثورة في الوقت الضائع......

ليس أسوأ من خيبة أمل الثوريين في ثورتهم، وتحوّلهم إلى باعة دول ومبرمجي ضجيج عمومي وصائدي ضحايا أبديين.. ولكن هل ثاروا حقًّا؟ هل كانوا يقصدون فعلًا نقل الشعوب من خطط الاستبداد إلى آداب الحرية؟ أمّ إنّهم كانوا دومًا قراصنة الوقت الضائع للحداثة، في تلك اللحظات من الوهن الكبير للتاريخ، حيث تكون روح الشعوب مترددة وضعيفة وخارجة للتوّ من هزال أخلاقي واسع النطاق؟ ما أتعس التأريخ لفشل العقل في ثقافة ما. وإنّ علينا أن نعترف بأنّ العقل قد انتابه اليأس منّا، ومن رؤوسنا التي أصابها دوار الجهات والمواقيت والأماكن العالية. الثورة مكان شاهق لمن لا يؤمن بها من الداخل. ولذلك هو يتكلم دومًا دون أن يقول شيئًا. إنّه يخاطب الفراغ الذي يعد به جماهير لم يرض عنها أحد إلى حدّ الآن. إنّها متّهمة دائمًا بأنّها عامة وغوغاء وجموع وكثرة وكتل بشرية بلا توقيع، جائعة وهائمة على وجهها بحثًا عن الدولة المناسبة.

شعوب تثور من أجل حريتها، لكنّها لم تجد ما تفعل بها!

إنّهم لم يجدوا ما يفعلون بحرية جاءت بلا أهلها. وأوشكت أن تقول لنفسها: إلى غير أهلها. لا تُعاش الحرية من دون أفق الحداثة الذي جعلها ممكنة. ولذلك ثمّة خلط بائس في النقاش حول الحرية ومن ثمة حول الثورة: هل يمكن فعلًا للإنسان الديني في أي زمن أن يثور بالمعنى الحديث؟ الثورة هي فعل كلّي للشعوب التي تريد أن تنتقل من حالة حرية دنيا إلى حالة حرية عليا ليس لها من مبرّر أو مسوّغ سوى كونها أكثر تحرّرًا وأكثر إنسانية. هل تستجيب ثوراتنا العربية إلى هذا المعنى؟

«أرى فيما أرى، دولًا تُوزَّع كالهدايا»، قال درويش ذات قصيد. وهدية الحكام الجدد هي معاملة الشعوب وكأنّها عادت إلى حالة القصور الأخلاقي الذي عاشت عليه في عصورها البعيدة. لأوّل مرة يصبح الحرص على غرس الروح في براثن الماضي أفضل هدية أخلاقية للنفوس الحرة! لقد أصبح الماضي مؤسسة لصيد العصر، والحال أنّه في واقع الأمر بؤس روحي لنخب لا تملك أيّ وعد حقيقي بالحرية أو بمزيد منها. كيف انطلت علينا هذه الحيلة: إنّ من لا يؤمن بالعصر ولا بمثله الروحية ولا بثوراته الحقوقية والعلمية والوجودية، يمكنه أو يحقّ له أن يمثّلنا أمام أنفسها أو أمام العقل الإنساني الحالي؟ كيف سمحت الشعوب لنفسها بالتخلي عن سلطتها التي اقتلعتها من يد الحاكم الهووي وتسليمها إلى من لا يؤمن بقيمة الحرية ويعتبرها بابًا رسميًّا للكفر والضلالة وتضييع «الأمة»؟

يبدو لي أنّ الشعوب تعاقب نفسها بشكل من الأشكال. فإنّ الديمقراطية هي بوجه من الوجوه عقاب رمزي للحرية الثورية. إذ حين تثور الشعوب تكون في الحقيقة قد تجاوزت

عتبة الديمقراطية الليبرالية وأصبحت قادرة على تحويل وجهة التاريخ السائد نحو سرعة أخرى، تسمح بإجراء تغييرات مدنية جذرية تفرض أجندة جديدة لعقلها. لكنّ ما وقع هو أخذ الشعوب بما قالت، بحيث أصبحت كلمة الديمقراطية الانتخابية فخًا رمزيًا للتخلص من التبعات الأخلاقية والوجودية والمدنية للثورة.

علينا أن نعترف بأنّ «الثورة» حدث روحي غير ممكن في أفق الإنسان الديني بعامة. فما يقوم به الإنسان الديني هو «الخروج» على حاكم المؤمنين، ولكن ليس من أجل تغيير طبيعة الحكم «الشرعي»، بل بقصد العودة إلى دلالته الأصلية. الخروج على حاكم الملة ليس ثورة بل إصلاح أو فتنة. ولذلك ففكر «الثورة» الحديث غريب تمامًا عن فكر «الدعوة». كلّ داعية هو واعظ نسقي لعامّةٍ يعاملها معاملة القصور الروحي، من موقع مؤسسة أولي الأمر. ولذلك فإنّ أخبث هدية للحكام الجدد هو وضع الشعوب تحت رحمة الدعاة المدجّجين بكل علوم «الآخرة»، بغرض مريب هو تحطيم جدار الذاتية الحديثة وفتح باب الملة الوسيطة على مصراعيه بوصفه هو باب النجاة التاريخي. وفجأة يصبح الماضي مؤسسة واسعة النطاق لإنتاج المستقبل.

كيف يمكن لشعوب قامت بالثورة على الحكام الهوويين للدولة الأمة/ الدولة الأمنية للتنوير العنيف/أن تنتظر الخلاص الديمقراطي من شريحة دعويّة يقضي برنامجها الرسمي باستئناف هواجس هووية أكثر انغماسًا في الاستبداد الهووي من الحاكم الحديث؟ ما الذي تخاف منه الشعوب حتى تتخلى عن ثورتها

بهذه السرعة؟ هل ثمّة خوف أكثر رعبًا من فقدان الحرية؟ أليست الحياة الحديثة مكسبًا حيويًا كونيًا لبني البشر؟ ألا يريد الإنسان العربي أن يُعامل كمواطن حر وشريك في صناعة المشترك الديمقراطي مع مواطنين مشاركين له في الانتماء إلى وطن مدني بلا تعالٍ لاهوتي ولا محاكم ضمير؟

ثمّة تفسيرات رائجة لما وقع. مثل الرغبة الصادقة في الدفاع عن الهوية الإسلامية المهددة أو الاطمئنان الكسول إلى علماء الأمة أو الثقة الشريفة في من يعرف شريعة الله وسنة رسوله، أو صحوة مشاعر الانتماء بسبب غطرسة الغرب وضعف بريق قيم العدالة في أفق العالم الحالي... لكنّنا لا نرى في هذه التفسيرات غير أسوأ أنواع التهكّم من حدث الثورة نفسها. وإن تمّ ذلك من دون قصد.

لا يحق لأحد معاملة الشعوب بوصفها لا تعرف ماذا تختار لنفسها. ولا يحق لأحد أن ينقد الثورة بوصفها خطأً تاريخيًا أو ضربًا من سذاجة الحرية الحديثة. كما أنّ أفضل متفلسفة الغرب قد فشلوا في فهم ما وقع لنا، وظلّوا يترجمون دلالة الثورات العربية ترجمات سيّئة في لغة غربٍ فقد القدرة على الثورة ولم يعد يستطيع أن يعد الإنسانية الحالية بأيّ نمط جديد من العيش الكريم أو من الحرية الموجبة. إنّ الغرب قد أصبح فجأة يوجد وراءنا في استشراف آداب الحرية للشعوب بدءًا من العصر الحالي.

لكنّ الحل الهووي هو أكبر سوء فهم لأنفسنا، يمكننا أن نقترحه على الأجيال القادمة. أجل، لا أحد يملك الآن حلًا أفضل من الحل الهووي، سواء أكان يساريًا أو ليبراليًا أو

إسلاميًا. كلّها حلول هووية تعوّض الثورة ببرنامج حرية مستقاة من ماضي الشعوب، وليس من قراءة حرة ومفتوحة على كل الجنون البيو ـ سياسي الرائع الذي أصاب الذرّات البشرية التي انطلقت من عقالها بفضل فرار الحاكم الهووي من أفقها.

لكنّ تساوي الحلول الهووية أمام وعود الثورة لا يلغي الفوارق التاريخية بينها. والمفارقة التي تنخر لحم الثوّار الجدد هي هذه: إنّه في اللحظة التي كانت الشعوب تتهيّأ فيها للذهاب قدمًا فيما أبعد من أفق الدولة القومية الحديثة التي فشلت في تحقيق التنمية والديمقراطية بشكل عادل ومستديم، تفاجأت بأنّ عددًا هائلًا من أعضائها قد بلغ بهم اليأس من الدولة الحديثة إلى درجة التضحية بها إلى خصوم التنوير الحديث والوصول إلى حدّ تسليمها إلى من لا يؤمن أصلًا بفكرة الدولة المدنية بما هي كذلك. ومع ذلك، فإنّ كلّ دولة هي مدنية، ولو ادّعت غير ذلك. المشكل في طبيعة السياسة وليس في طبيعة الدولة. إنّ الاستبداد هو أيضًا على درجة كبيرة من الاستعداد للاستعمال المدني للعقاب. كل دولة الاستبداد الديني هي مؤسسة عقاب مدنية، أي تتصرّف إزاء الأجساد تصرّفًا متملّكًا ومشيّئًا كأقصى ما يكون. لكنّ ما يجعل منه استبدادًا دينيًا هو أمر آخر: إنّه استعمال ثقافة الآخرة أو قيم التعالي أو الأجهزة الدعوية كوسائل شرعنة واسعة النطاق لعملية اعتلاء سدة الحكم ما بعد الثورة، ومن ثمّة العمل الرسمي على تحويل المواطن إلى رعية؛ ولو كان ذلك بأدلّة مستقاة من «كتب مقدّسة» ويقوم بها أناس على قدر عال من «الورع» أو «التقوى». لم يعد ثمّة أيّ أخلاق أو عقائد بإمكانها إقناع الفرد الحديث بالتخلي عن حقوقه وحرياته

التاريخية والوجودية وحتى الجمالية، والنزول من رتبة «الذات» المفكرة والحرة والمستقلة والمشرعة لنفسها، إلى رتبة «المخلوق» الضعيف وجوديًا والقاصر روحيًا والتابع عقديًا والمبايع سياسيًا والخطّاء أخلاقيًا.

إنّ لبّ المسألة هو هذا النوع من الشرعنة التي لم تعد تحتاج حتى إلى الشعوب لتبرير نفسها. فجأة صارت الشعوب نفسها ضيفًا سياسيًا ثقيلًا على الحكام الجدد، والذين صاروا لا يستحيون من الادعاء بأنّهم يحكمون بشرع الله أو باسم الدين، والحال أنّ وصولهم إلى الحكم لا علاقة له بأيّ جهاد بالمعنى الديني ولا بأيّ نمط من التقوى أو الورع الدعوي. لا يتعلق الأمر بصلاحية أو عدم صلاحية الحاكمية التي تستمدّ مسوّغاتها من الدين، بل لا يتعلق الأمر بالدين أصلًا، لا بصحته ولا ببطلانه. إنّ الأمر يتعلق بالطريقة التي تُطرح بها قضية الشرعية والطريقة التي بها يتمّ الانتقال الديمقراطي من حالة الثورة إلى حالة الدولة المنشودة.

وحالة الدولة المنشودة ليست لغزًا أو سرًا لأحد. بل هي حالة مدنية من اليسير أن نعثر في تاريخ الإنسانية، والإسلام الكلاسيكي لا يمكن استثناؤه منه، على نماذج أخلاقية وحقوقية رائعة حول إمكان تحقيقها. نعم، هناك إسلام مدني يضرب بجذوره في كل ركن من المدوّنة الإسلامية من قرآن وسنة وفقه وتصوّف وتاريخ وأدب،.. لم يقع تنشيطه إلى حدّ الآن إلّا لمامًا أو بشكل سيّئ أو على نحو انتقائي. إذ بدلًا من استشراف تجارب الإسلام الكلاسيكي من موقع المكاسب الروحية والأخلاقية والقانونية للذاتية الحديثة، وبالتالي تملّكها من موقع

القوة والكبرياء والاستقلال الكبير، نرى إلى الدعاة والسياسيين كيف يشيّئون الإسلام ويعاملونه كبضاعة أخروية وآلة دعوية وتقنية حرب وجهاز تجييش للمشاعر الإيمانية ضدّ العقل الحديث. والحال أنّ العقل الحديث نفسه ليس سوى علمنة جذرية لقيم توحيدية مرّت إليه عبر التقليد المسيحي.

إنّ الحداثة طور أخلاقي متقدّم من أطوار الفكرة التوحيدية نفسها، وليس عدوًّا أحمق لها. ومن ثمّ فإنّ معاداة الدولة المدنية الحديثة باسم الدين هو صراع طفيلي، يتمّ بين الكهولة والصبا في عمر شخصية أخلاقية وروحية واحدة. ما يُسمّى «شريعة» هو فقط لحظة سابقة من لحظات تطوّر فكرة «الشرعية» في أفق الإنسانية الحالية. و«القانون» الوضعي الحديث هو نفسه صيغة متقدّمة وكونية من «الشريعة» التوحيدية في مختلف صيغها اليهودية والمسيحية والإسلامية، وغيرها.

من أجل ذلك، علينا أن نقرّ بأنّ «التأسلم» كخيار وحيد للنجاة العمومية للشعوب هو أضعف انفعالات المواطنة. لأنّه لا يعدو أن يكون تعويضًا للحسّ المدني للشخص الأخلاقي الحديث، الذي يبني ذاتيته الخاصة على «الأوتونوميا» الموجبة، أي على الانتقال الواعي من منزلة «الرعية» الدينية إلى منزلة «الشريك» الجمهوري، بهاجس هووي هلامي لجموع جُرّدت من المكاسب التاريخية القليلة التي تحقّقت بفضل ثورات الحداثة العلمية والقانونية والوجودية. فجأة عاد التعامل السحري مع العالم؛ وباتت المواطنة كفرًا بمنزلة الاستخلاف؛ وتخلّى الفرد الحديث عن ذاتيته ورجع إلى منزلة «المخلوق» التوحيدي.

ولأنّ هذه الأمور قد تمّت عن طواعية، أي من خلال أو

تحت حماية انتخابات حرة ونزيهة، فإنّ كلّ التشخيصات النقدية لما وقع «بعد الثورة» تبدو شاحبة وغير فعّالة. ـ لا يتعلق الأمر بمجرّد حركات أصولية تستولي على الحكم بالقوة، ولا بشرائح لا تستطيع الاستغناء عن استعمال العنف السياسي، ولا بعودة الدين كأفق سياسي للإنسانية المنهكة بالنتائج الأخلاقية الكونية لفشل الغرب في اقتراح مخرج أو رسالة جديدة للنوع البشري الذي صار يعيش حربًا أهلية عالمية. بل إنّ بيت الداء، في تقديرنا، مؤقتًا على الأقل، هو في هشاشة وأحادية النموذج الحقوقي أو القانوني الذي أقام عليه المحدثون مفهوم الدولة: إنّ دولة القانون والمؤسسات لا يمكن أن تنجح في استيعاب شعوبنا، «غير الغربية»، إلّا إذا استطاعت أن تجد علاجًا مناسبًا للاهوت السياسي الذي تستمدّ منه تصوّرها لنفسها ومجمل قيمها ومن ثمّ نوع الشرعية الذي ترتاح له وتبني داخله الأفق الأخلاقي أو الإنساني لأبنائها.

عرفنا الآن أنّ «المواطنة» لا تكفي للاطمئنان إلى منطق الدولة. وبالتالي لا يمكن من ناحية مبدئية أن نلوم الذين يخرجون للبحث عن نماذج أخرى للحرية. وكان لابدّ من تنشيط الهواجس الإيمانية، ولحسن الحظّ لم يقع، في حالة تونس مثلًا، اللجوء إلى تنشيط رواسب انتماء أخرى ربما كانت كارثية، خاصة إذا كانت من طبيعة «أقليّة»، مثل العرق أو الطائفة أو القبيلة أو حتى اللغة... ثمّة حق إنساني واسع النطاق في التحرر من أي شكل من التسلط. وبهذا المعنى تمّ في الغرب قبل الشرق تنشيط هواجس الهوية كحق ثقافي أصيل في الاختلاف أو في التعددية أو حتى في الأقلية. لكنّ ردّ المواطنة إلى مجرد الهوية

أو تعويض المواطنة بالهوية هي كارثة أخلاقية، ولا يمكن لأيّ حكومة أن تحمي شعوبها من النتائج العدمية لمثل هذه الوقائع على وجود الدولة وبالتحديد على مدنية الدولة.

لذلك، فإنّ طريقة ائتمان الإسلاميين على تحقيق أهداف الثورة في تونس ومصر لا تخلو من تهكّم صامت غير مسبوق. ولا أحد نراه يتهكّم على نفسه سوى الشعوب نفسها. ولذلك علينا ألاّ نبالغ في نقد الشعوب أو في الدفاع عن اختياراتها. ما وقع كان متوقّعًا بشكل ما. فعلى المدى القصير لا تستطيع الشعوب أن تتأكّد من طردها للحاكم الهووي الحديث إلّا بالاحتماء بمظلّة حاكم من نوع «غير حديث» تمامًا. وليس هناك من يتوفّر على هذه الأوصاف المؤقتة ولكن المريبة سوى الحركات الأصولية. لكنّ ما وقع، دون أن تستطيع الشعوب تفاديه، هو أنّ الحاكم «غير الحديث» ليس غريبًا عن الحداثة إلى هذا الحدّ: فعلاوة على أنّ دولة الإسلاميين هي أيضًا لا تقلّ دولة عن الدولة الأمنية لزعماء التنوير الليبرالي العنيف، فهي تزيد عليها سهولة تنشيطها لجهاز الآخرة وتقنيات التعالي الدعوية لحمل الشعوب على الطاعة السياسية.

كانت الطاعة تتم لأسباب بيو ـ سياسية، ألا وهي إخضاع الكتل السكانية لمنطق الدولة الأمنية، باسم شرعية «تاريخية» يُطبّل لها تطبيلًا تنويريًا واسع النطاق، من خلال التعليم الجمهوري والإعلام غير الناضج للحرية وعقدة التخلف الحضاري؛ أمّا اليوم فإنّ الشعوب مدعوّة إلى طاعة جديدة: طاعة الدعاة المؤتمنين على رسالة «الأمة» وحماة «الهوية» والمدافعين عن «المقدّسات». عبء أخلاقي غير مسبوق صارت

الدولة تمنّ به على شعوبها: إنّهم يحملون رسالة، وليسوا مجرد حكام.

وعلينا أن نسجّل هذا الجانب المثير: ثمّة ما يشبه الابتزاز الأخلاقي للشعوب بواسطة مشاعره الإيمانية، ولا نقول «الدينية». الدين بما هو كذلك هو براء حتى من مشاعرنا الإيمانية: نحن حيوانات إيمانية بالطبع. لا تخلو نفسٌ من هاجس الحياة المستقبلية «بعد الموت». واستخدام هاجس الآخرة كوسيلة طاعة هو أقرب ما يكون إلى الابتزاز الروحي وخاصة للفئات التي لا تزال تعوّل بشكل استراتيجي على المشاعر الإيمانية لتوفير أمن نفساني وأخلاقي لوجودها اليومي. لقد تمّ إمساك الشعوب من الأماكن الحسّاسة لوعيها بنفسها: شعور الانتماء وحميّة العقيدة وهاجس الهوية واحترام المقدّسات والخوف من الآخرة،... إلخ. هذا هو الجهاز الهووي الجديد الذي أقامت عليه الأحزاب الإسلامية دعواها السياسية. وذلك كبديل عن الجهاز الهووي للدولة الأمة التي سقطت. وقع اقتراح هوية جديدة تنقل المحكوم من منزلة «المواطن» (المنقوصة هي نفسها) إلى منزلة «المؤمن» (المؤمن ـ الأخ التوحيدي الذي ينبغي أن يأخذ مكان المواطن ـ الصديق اليوناني ـ الأوروبي).

من أجل ذلك هم لا يخجلون أبدًا من احتكار كتابة الدستور أو ادعاء الرغبة في «تحصين» الثورة من المنقلبين عليها أو من رموز «العهد السابق»، حتى ولو كلّفهم ذلك تحوّل السياسي إلى مهرّج عمومي: الراعي الشرقي «غير الحديث» يرقص على حبل الثورة «الحديثة» ويدّعي حماية الآخرة بواسطة الديمقراطية.

وفجأة دخلت الشعوب في الوقت الضائع للثورة. وكلّما انغمست حكومات الإسلاميين «ما بعد» الثورية في احتكار شرعية التعبير عن أهداف الثورة، وطرد أهلها من أفقها، طالت مسرحية الانتقال الديمقراطي بلا جدوى. ولكن لأنّ وقت الشعوب في قضايا الحرية ثمين جدًّا، وخاصة الشعوب التي تيقّنت من أنّها قادرة على طلب المستحيل من نفسها، وأنّه بإمكانها متى أرادت أن تطرد أيّ حاكم هووي من أفقها، ـ فإنّ المستقبل لا يبدو أنّه سيتعاطف معنا أو سيعذرنا على السكوت العمومي حول حريتنا.

# - 11 -

## هل يحمي القانون من لا يؤمن به؟
## أو أيّها السلفي... لا تمت هدرًا

بعد ثورات الربيع العربي لا يزال الجسد «العربي الإسلامي» (وهذه التسمية لا تخلو من عبء ما ورطانة ما) يرزح تحت النير نفسه: إنّ حريته لا تزال تقع أعلى من قامته، وإنّ على شخصه الكريم أن يشرئبّ أكثر إلى أفق ذاته الجديدة، فهي لم تتحقق بعد. بيد أنّ ما صبغ جوّ النقاش ما بعد الربيعي عن أنفسنا الجديدة بهالة من التكدّر والتجهّم غير المنتظر على وجوه «الثوريين» هو أنّ عدد الشهداء لم يتوقّف عند الذين ماتوا، بل صار يطال الذين أفلحوا في النجاة من الآلة الدكتاتورية. «الناجون» هم أيضًا ليسوا بمنجاة من الموت، ودائمًا تحت آلة الدولة. وفجأة نتذكّر أنّ الثورات لا تغيّر من طبيعة منطق الدولة شيئًا. الموت شبح حميم لوجه الحاكم مهما كان قناعه. ومن يلتقي بالحاكم عليه ألّا ينسى أنّ الموت في الجوار، وإن كان يلبس أكثر البزّات سلمية وشرعية. لا يمكن لأيّ دولة أن تستغني عن سياسة في الموت، لأنّها جزء من ماهية السلطة باعتبارها استعمالًا واحتكارًا للاستعمال الشرعي للعنف.

وبالفعل فقد بلغت ثورات الربيع العربي مستوى المفارقة وربما الكلبيّة غير المرحة بأيّ وجه، عندما أخذت تأكل أبناءها، وبنهمٍ أقوى من نهم الحاكم الهووي الذي ظننّا أنّنا تخلّصنا من وجهه إلى الأبد. لقد مات في تونس هذه الأيام شباب يُدعى «سلفيًّا»، قابعًا في سجون حكومات الثورة، بعد إضراب جوع متوحّش قاربِ الستين يومًا. اكتملت المفارقة: حكومات تنتصر انتصارات انتخابية واسعة النطاق (من دون أي انتصار سياسي يُذكر) لم تعد تحتمل السكوت على عمقها الاستراتيجي: الشباب السلفي المستعدّ للذهاب في الذود عن الهوية الإسلامية إلى أقصى المستطاع الحيوي لأجساد منهكة هي نفسها بتقنيات نسكيّة صارمة ولا بدّ أنّها مرهقة لجيل «الياغورت» و«ألعاب الفيديو» و«الأفلام الكرتونية» و«الأكلة السريعة» و«الحفّاظات الطبية»،... الذي تحوّل فجأة إلى كتيبة أخلاقية شرسة في خدمة الإسلام المعولم.

وفجأة أصبح تظاهر الأتباع أو الحلفاء أو الأصدقاء ضربًا من عدم اللياقة الثورية في غير محلّها. وفجأة نتبيّن أنّ الدولة لا تسمح لأحد بأن يموت كما يريد. إذا ذهبت إلى أبعد ممّا تحتمله الحكومة في الشعور أو العنف الثوري فإنّ عليك أن تسدّد فاتورة الغضب غير المرخّص له على حسابك. إنّ الدولة غير مسؤولة عن حياة من يثور أكثر من اللازم، أو يتجاوز الخطّ الثوري للحكومة. إنّ غضبك مثل أيّ سلعة سياسية أخرى ليست ملكًا لك وحدك. بل هي من ثروات الوطن، وعليك أن تحتاط في استخدامها، وأن تقبل سياسة الحكومات في ترشيد استهلاكها. وهذا يعني أنّ القانون لا يحمي الغاضبين في أيّ دولة؛ بل هو

ربما ما خُلق إلّا من أجل السيطرة عليهم وحماية الدولة من النتائج ما بعد الثورية لأفعالهم.

تعاني دول ما بعد الثورة من مفارقة خبيثة: أنّه سرعان ما تصبح فكرة الثورة عبئًا أخلاقيًّا ينبغي التعجيل في التخلّص منه. تبدأ الدولة حيثما تنتهي الثورة. ويستفحل الأمر بقدر ما يحرص «الثوريون» على اعتلاء سدّة الحكم والتحوّل السريع إلى وزراء ورؤساء، وغبار الثورة لا يزال على أكتافهم المنهكة. فإذا بهم ينقلبون إلى فقهاء يُفتون في كلّ شيء وإلى آلهة مزيّفة تبرّر الذمم وتعفو عمّن تريد وتحاسب من تشاء. وكلّ ذلك باسم شرعية لا يرقى إليها الشك.

من أجل ذلك، يبدو موت بعض الشباب السلفي الذي تظاهر في شوارع تونس «ما بعد الثورة»، وفي سجون حكومات تحقيق أهداف الثورة، وبعد إضراب جوع متوحش، فاق حدود الشخصية الإنسانية الكونية إلى رتبة الاستشهاد السالب،- يبدو هذا الموت فضيحة أخلاقية ووصمة عار في وجه كل الثورات العربية، وشوكة ناتئة وجارحة في قلب الربيع العربي الذي لا تزال الأناشيد له على قدم وساق. قبل مدة قليلة، كنّا نؤرّخ لملامح الرعب الكبير من وصول «الأحزاب»الإسلامويّة إلى الحكم، ولم يكن يطمئن النّاس إلّا شرعية الانتخابات التي سمحت لهم بذلك. لكنّ الوقت لم يطل بنا حتى فاجأنا موت الشبّان السلفيين في سجون الثورة، وتحت خطّ الرعاية الحقوقية والطبية لأجسادهم «المسلمة». هل تمّ اختيار إسلام دون آخر؟ وما هو «الإسلام المعتدل» حتى يسمح بموت المسلمين «السلفيين»؟ فجأة انتصر منطق الدولة، وانهزم الانتماء الديني للثوريين الجدد.

إنّ ما يثير حقًّا في تجربة هؤلاء الشباب السلفيين هو كونهم يصطدمون بقانون دولة مدنية لا يؤمنون بشرعيتها الدينية. لكنّ ما كان يطمئنهم على مصيرهم الشخصي هو أنّهم يتظاهرون في شوارع حكومة وصلت إلى الحكم باسم الدين. ومن ثمّ إنّ المحظور لن يقع أبدًا: الثورة من جهة، والدين من جهة أخرى، سوف يمنعان السلطة من الانتقال إلى استعمال الموت كوسيلة ردع للغاضبين، كما فعل الحاكم الهووي من قبل.

ومع ذلك، فإنّ ما وقع هو العكس. صحيح أنّ الدولة لم تقتل أحدًا بالرصاص. لكنّ الموت قد حصل. لا يحتاج الموت إلى التقنية حتى يقتل الأجساد البشرية من خارجها، بل هو يمكن أن يصعد إليها من داخلها. هو سوف يسمح فقط لهذه الأجساد بأن تقتل نفسها. وذلك عندما يضعها في موقع تفقد معه مناعتها الذاتية، وتتحوّل إلى كتلة لحمية مراقبة، ملقى بها في غياهب السجن الحديثة، كما وصفها فوكو: السجن في شكل «بانومبتيك»، يمكّن الحارس السجّان أن يرى السجين دون أن يراه. بل أكثر من ذلك كما فسّر دولوز: أن يفرض سلوكًا هلاميًّا على تلك الكثرة الإنسانية المجهولة، من دون أيّ توقيع آخر. في السجن يتمّ تحويل السجين إلى «أيّ كان»، إلى «فلان» لحميّ فاقد لأيّ حرية شخصية. ومن ثمّ يُعامل باسم القانون على أنّه homo sacer كما قال القانون الروماني من قبل: شخص منبوذ، فقد كلّ حقّ قانوني، يتمّ عزله، يمكن لأيّ كان أن يقتله، لكنّه لا يصلح لأن يكون قربانًا بشريًّا في المناسك الدينية. وحسب الفيلسوف الإيطالي أغامبن، إنّ الإنسان المنبوذ أو المهدور دمه، هو من الناحية القانونية بمنزلة

«المنفيّ» (وإن كان منفيًا إلى الداخل)، لكنّ ذلك ينطوي على مفارقة: إنّ الذي ينفي أو يُقصي أو يجرّد من الحقوق هو نفسه القانون الذي يمنح الشخص نفسه ضربًا ما من الهوية القانونية. وإنّه على أساسها تتمّ محاكمته أو إدانته.

السلفي الجديد شاب يتمّ القبض عليه متظاهرًا (و«المتظاهر» هو قد صُنّف كما نعلم باعتباره شخصية العام 2011 عند مجلة Time Magazine، المتظاهر كوجه كوني للحرية، أثناء الربيع العربي، جنبًا إلى جنب مع أحداث عالمية أخرى، من قبيل حركات السخط في أوروبا، وحركة «احتل شارع وول ستريت» ومناهضي بوتين في روسيا.. ). لكنّ هذا «المتظاهر» له رونق خاص: إنّه لا يؤمن بشرعية الدولة الحديثة (الوضعية) ولا بحقّ المواطنة النشطة، ولا بالمشاركة الجمهورية، ولا بالحياة الخاصة الليبرالية، ولا بالفاصل بين نماذج العيش وقواعد الديمقراطية، ولا بالتمييز بين العمومي والخصوصي، ولا بين قيم الخير الثقافية ومعايير العادل القانونية... إنّه ضدّ الدولة المدنية القائمة على القانون الطبيعي والتشريعات الوضعية. ولا يرى فرقًا بين «الرعية» و«المواطنة»، وبين الحكومة و«أولي الأمر»، ولا بين «القانوني» و«الشرعي»...

بكلمة واحدة: هو لا يؤمن بالقانون الوضعي، لكنّه يدخل السجن باسم هذا القانون، ويقع تحت طائلته. وإنّ المفارقة هنا هي: ما الذي تمّ القبض عليه في الشاب السلفي: جسده الفقهي أم جسمه الحيوي البشري الصرف؟ يساعدنا تمييز أغامبن بين الحياة الحيوانية (zoë) وبين الحياة السياسية (bios) على مساءلة وضعية السلفي في السجن: إنّ حالته استثنائية

بمعنى طريف. على الرغم من أنّ الدولة تحاسب الناس على حياتهم السياسية فهي لا تقبض في الشارع إلّا على حياتهم الحيوانية. وحده «الحيوان» يمكن أن يكون فخًا ناجعًا للقبض على «البشر». وليس السجن غير أعرق تقنية لإرجاع البشر إلى عالم الحيوان. وفي حالة السلفي تنطوي المشكلة على مفارقة: كيف يحقّ للقانون أن يقبض على شخص لا يؤمن به؟ بأيّ حقّ يسوغ للدولة أن تطبّق القانون الوضعي على إنسان لا يرى نفسه «مواطنًا» بقدر ما ينظر إلى «نفسه» بوصفها نفسًا مخلوقة تحت أوامر خالقها، ومن ثمّ هو يفرّق جيّدًا بين «الإنسان» (الذي يمكن أن يكون مواطنًا تحت حكم الدولة المدنية) وبين «الآدميّ» (الذي لا يحق له أن يكون إلّا مؤمنًا ملتزمًا بأحكام الشريعة)؟

ما قاد السلفي إلى موته هو سوء فهم بنيوي بين المؤمن والمواطن في شخصية المسلم ما بعد الثورة: أين يقف الإيمان وأين تبدأ المواطنة؟ ليس من السهل إقناع الشاب السلفي برسم حدود واضحة بين المجالين. لكنّ هذا الشباب السلفي ليس معيارًا أخلاقيًا ولا قانونيًا لنفسه. رغم أنفه هو بشريّ معاصر. ومن ثمّ فهو يوجد تحت صلاحية كل إعلانات حقوق الإنسان منذ الثورة الفرنسية. وهكذا فإنّ الغضب «السلفي» ليس سلفيًا إلّا من حيث المقاصد فقط. أمّا من جهة النشأة التاريخية والبنى التي يأخذها والمشاكل السياسية أو الأخلاقية أو القانونية التي يثيرها، هو غضب معاصر، وينتمي إلى تاريخ السخط الذي بدأ في شوارع باريس سنة 1789 وتحوّل إلى آداب كونية للدفاع عن كرامة الشخص الإنساني وعن قيمة الإنسانية في جسد كلّ فرد مهما كانت هويته.

بذلك على القانون أن يحمي من لا يؤمن به. لأنّ صلاحية القوانين كونية، ولا علاقة لها بالآراء الخاصة. والإيمان مهما علا شأنه، فهو من الناحية القانونية رأي أو معتقد أو تصور خاص للخير بعامة. ولا يمكن له أن يتدخّل أو يوجّه آلة العدالة في مجتمع ما. إنّ العادل كوني وواحد أو لا يكون. أمّا الخير فهو ثقافي ومتعدّد وهووي. ولأنّ العدالة لا هوية لها، فإنّ موت الشاب السلفي كان هدرًا بحتًا. وهذا النوع من الخسارة «البشرية» لا يمكن تبريره أبدًا. ربّما قد يعنّ لفرقة دينية أو كلامية أن تبرّر موت مؤمن مخالف في الدعوى، لكنّ القانون الحديث لا يحق له أبدًا أن يبرّر موت أيّ شخص مهما كان. فالقانون لا يثأر من أحد.

## - 12 -

# المركزيون...
# أو في المواطنة المشطّة

كثيرًا ما يدور الكلام على «المهمّشين» وكأنّهم من كوكب آخر. والحال أنّ الهامش ليس هامشيًّا إلى هذا الحدّ؛ إنّه مركزيّ تمامًا على طريقته. فهل أرّخنا جيّدًا يومًا ما لفكرة «الهامش» في ثقافتنا العميقة أو في أفق أنفسنا الحديثة؟ ـ لازال شطر واسع من مثقّفي العلف الإبيستمولوجي ودعاة العصائد اللاهوتية في دول الحدّ الأدنى من الانتماء، يعتاشون على الثنائيات والإمّيات الميّتة والمتوارثة من جيل عقليّ ميّت إلى آخر، والمتبادلة بين الفرقاء الرسميين بشكل سفليّ واسع النطاق. وكلّ جيل له إمّياته: تقدّمي/رجعي، ليبرالي/شيوعي، يميني/يساري... والآن إسلامي/علماني، إسلامي/حداثوي،...

ولكن كلّما حدّقت بحثًا عن مركز للإنسانية في أنفسنا الجديدة، يدور حوله النقاش الذاتي في أوطاننا وجدت مكانًا قفرًا وخواء. لكنّ ضياع المركز ليس له عندنا أيّة دلالة ما بعد ذاتية أو ما بعد حديثة. نحن فقط نعاني من فقر دم ميتافيزيقي: حصى في كلى العقل وانسداد في شرايين المستقبل. وعلى الرغم من كل الأعراض التي اجتاحت جسد الدولة والشعب معًا،

لازلنا نصرّ (دون أن نستثني أحدًا) على الإشارة إلى طرف من الأطراف بأنّه هو من يمثّل «المهمّشين»، وطبعًا في مقابل «مركزيين» مفترضين خارج نطاق السؤال والمساءلة. ولكن، من ذا الذي يحق له أن ينصّب نفسه أو مجال عقله «مركزًا» ذاتيًا لغيره؟ وفي مقابل ماذا؟

في لحظة ما، «بعد» الثورة، صارت فجأة كلّ غرائز الحرية مذنبة أو غير مرحّب بها في ساحات الحكومات «البعدية»: حكومات «الانتقال» بمعنى أنّها بلا مكان أخلاقي ولا أفق احتجاجي يخصّها قد يمكنها الاحتماء به أو الدفاع عنه. وعلى شرعيتها، هي تنقل الناس إلى مستقبل هي لا تملك أيّة خارطة حول وجهته. بعد ليل الدكتاتورية، دخلت الشعوب عنوة في ظهيرة طويلة الأمد من الانتظار العام إلى حدّ أنّ أطيافًا ليست قليلة قد أخذت تخلط بين الانتظار المدني والانتظار الأخروي: بين المستقبل والآخرة، بين المواطن و«الساكن» في جوار الوطن.

وأنت مواطن «انتقالي» يا صاح، طالما أنك مستعدّ لتأجيل نفسك إلى وقت حصاد الأغلبية، وإرجاء غرائز الحرية فيك إلى أمد حكومي غير معلوم. أمّا إذا طالبت، مثل كل حيوان جريح، بالغذاء والدواء من دون أي أجل مسمّى أو تفاوض مسبق، فأنت سوف تخسر حقوق المواطنة دفعة واحدة وتتحوّل إلى بقايا بشرية من العهد السابق، أو في أفضل المعاجم إلى مواطن «مشطّ». ووجه الشطط المدني فيه أنّه لم يتبيّن ضرورات المرحلة ودقّتها، ولم يتفهّم مقتضيات الانتقال «الديمقراطي»، ونعني بذلك حكم الشعب في غيابه وبموافقته.

كلّا. أنت «مركزيّ» يا صاح؛ فأنت قاع الوطن وقرار حجر

الوادي وسطح الطريق إلينا. أنت مركز الانتماء إلى هذه الأرض؛ وكلّ من يتكلّم على تلّة أعلى من ألمك وصبرك وحلمك، هو دجّال تاريخي، وغير قادر على زرع وعد واحد في قلبك.

و«المركزيون» هم كلّ الصامتين في قاع الوطن ينتظرون، كعادتهم العابرة للدول ولأجيال الحيوانات السياسية، ما لم يأت بعد من جهة الوطن، وكانت غرائز الحرية قد أوشكت في وقت ما على إلقائه بين أيدينا: «الدولة الأخرى».

ولكن هل «الدولة الأخرى» هذه ممكنة أصلًا في أفق هذه الشعوب؟ هل نجحت في إبطال لعنة الاستعصاء الديمقراطي على جهاز القيم والمعايير التي تستمدّ منها مصادر أنفسها؟ ومن هو «السياسي» الذي يستطيع اليوم أن يحتمل حريةً لا يمكنه ولا يحق له السيطرة على أحلامها أو التحكم في غرائزها حسب منطق الدولة؟ وهل يكفي أن ننعت هذه الحرية الأخرى، المستحيلة، المشطّة، بأنّها غير مفيدة أو هدّامة أو عدمية أو فوضوية، أو بأنّها تتجاوز آداب الدولة الحالية؟

في الواقع علينا أن نعترف بأنّنا نفتقر إلى مصطلحات مناسبة لهذا النوع الآخر والأقصى والعصياني والموجب من الحرية؟ نحن لم نر إلى حدّ الآن غير المعنى السالب للحرية: تلك التي تستمدّ إمكانها من سكوت القوانين عنها. لكنّ ما صارت تشعر الشعوب أنّها حقّقته بلا رجعة هو نوع جديد من الحرية: حرية موجبة، تريد الذهاب صراحة إلى أبعد من شكل الحكم ومنطق الدولة كما عرفناه إلى حدّ الآن.

ربما كلّما كانت أحلام الحرية بسيطة ومحضة، كانت شرسة وعصيّة على التدجين. لكنّ ذلك لا يسوّغ لأحد أن يحاكمها من

دون أن يمتلك المقام المناسب لفهمها، والأصعب هو عدم الإساءة إليها باسم قوانين سنّت في عهد سابق مسكوت عنه. مثلًا: أن يخرج أهل سليانة من مدينتهم وتركها للوالي كي يحكمها وحده، ويكون فيها حاكمًا ومحكومًا في آن؛ أو أن يندفع أهل قرقنة باتجاه جزيرة اللمبدوزا في رحلة جماعية خارج الوطن تحت حماية وطنية؛ ماذا وقع؟.. شعب يقرّر أن يمارس شكلًا موجبًا وغير مسبوق من حرية استعمال الوطن، خارج مساحة الشرعية السائدة.

إنّ حرية غير مفهومة هي خطر حقيقي. ولكن ليس على أمن الدولة. بل على قيمة المواطنة التي لا معنى لوجود الدولة من دونها. ما دولةٌ لا مواطن لها؟ أو سرّحته باتجاه دولة أخرى؟ لكنّ ما نلاحظه هو أنّ المسؤولين عن الانتقال الديمقراطي ما بعد الثورة، يتصرفون وكأن المواطنة محكوم عليها، بعد تسليم الدولة إلى المنتخبين الشرعيين، أن تعود إلى المنزل، وسرعان ما تُنسى أو تُدحر قصدًا إلى الصفوف الخلفية وتتحوّل آخر الأمر إلى عبء أخلاقي على الحاكم الشرعي. كأنّ الشرعية هي تعليق للمواطنة وتعويض لها بتمثيلية مفارقة. ومن ثمّ فإنّ أقلّ حس قويّ بالمواطنة سوف يظهر في مظهر تصرف مشطّ وغير مؤدّب وهامشي تمامًا. لأنّ الدولة ما إن تبدأ عجلتُها في الدوران «الشرعي»، حتى تجد المحكوم النمطي المناسب لها، الراضي عن الأوضاع العامة بشكل نسقي، والذي يوفّر دليلًا أمنيًا منهجيًا على شرعية الحكم وعلى التصرف الرشيد للحاكم.

ومع ذلك فإنّ المحكوم والمواطن شيئان مختلفان إلى حدّ اللعنة. لا يكفي لأن تجد دولةٌ ما جملة من «المحكومين» حتى تزعم أنّ لديها «مواطنين». مثلما أنّ الدولة ليست مجرّد فريق

حكومي يلعب ضدّ الشيطان. بين المحكوم والمواطن، كما بين الدولة والحكومة، هناك مساحة الحرية الأخرى، تلك التي لم يمكن تدجينها بوسائل التطبيع العمومي بواسطة القوانين الأمنية (والموروثة غالبًا عن عهد بائد ما).

تفرّسوا في وجه الحاكم الهووي الجديد: إنّه يخفي فرحة مريبة وكلبية بما ورثه عن الدكتاتورية التي تحوّلت بعد الثورة إلى طبقة سفلية مترسبة تحت جلد الدولة العجوز، بما ورثه من ترسانة سخيّة من التشريعات والقوانين الصامتة المناسبة تمامًا لقهر العقول الحرة من داخل خطابها، بأساليب شرعية تمامًا. ولذلك لا يبذل الحاكم الجديد «ما بعد» الثورة والمتسلح بتراث دكتاتوري صامت من البنود المضادة للحرية تحت عباءة القانون، لا يبذل أي جهد خاص للتملص من المستحقات الحيوية والسفلية للثورة، وتحويلها إلى كرنفال فقراء بلا وعود تاريخية.

وحذارِ من أيّ تشكيك في «شرعية» هذا الحاكم الهووي المحروس برطانة لاهوتية متنكرة تحت بسمات ليبرالية معقّمة أعادت صورة «المستبدّ المستنير» إلى الخدمة ولكن في الوقت الضائع للثورة. وكل تشكيك في شرعية مجيء هذا الحاكم الهووي إلى سدّة الحكم، سوف يعرّضك إلى تهمة ما بعد ثورية أيضًا، ألا وهي «مضادة الثورة»، حتى ولو كنت من الذين قاموا بها، ودفعوا ثمنها حيويًا في سجون الدولة الأمنية. وكلما جهدت للنجاة من حوادث التطبيع الأخلاقي مع هذا الحاكم الجديد، كلما أصابتك لعنة المواطنة المشطّة وصرت حيوانًا سياسيًّا يعاني من «مركزية» الهامش.

لكنّ كرم المواطنة المشطّة هو أنّها لا تفرّق بين حرّ وحرّ إلا بالتقوى الحيوية: لا تميّز في وقع إضراب الجوع الوحشي على الأجسام البشرية بين سلفي وعلماني؛ الجوع وحش بشري عاد إلى الخدمة، وهو لا يميّز بين الأجسام الحرة، ويسخر من كل فصل أخلاقوي بين أجسادنا. فأنت مواطن مشطّ، حين يُقمع صوتُك، ولا يهمّ إن كان صوتك صلاةً أو شتيمة. فحين يكون الصوت البشري مظلومًا وكظيمًا وصادرًا عن كهف من الآلام الخرساء، التي لم تجد مكانًا لها في المعجم القانوني للدولة الحديثة، فهو مقدّس وأعلى من كل ترتيباتنا الأخلاقية عن النجاح السياسي والفشل الاقتصادي والتصالح الهووي.

وأنت مواطن مشطّ حين تكون مبدعًا أكثر ممّا تستسيغه الأذن الكسولة والعين الحسيرة والأذواق الترابية والملامس المتخشبة. وما أحمق دولة لم تعد تحتمل حواس مواطنيها، وصارت تضيق ذرعًا بقدرة شعبها على الضحك من آلامه، أو على التهكم من حكمته العميقة أو على التمرد على أخلاقه ومعتقداته البالية. كلّ اعتصام أو وقفة احتجاج أو تظاهر أو إضراب أو شعار مناهض أو درع بشري أو مسيرة أو دفاع رمزي، . . . هو ضرب من المواطنة المشطّة.

والمواطن المشطّ هو الذي لم يعد يحتمل دولة من الصمت أو حكومة من الدمى الشرعية، لأنّ تصوّره للحرية يفوق مطالب الطاعة الرسمية المأمولة منه. وبعد تنصيب الأغلبيات المريحة، عاد الحاكم الهووي يعلّب الوعي العمومي، كعادته، ويستفيد من كسله النسقي لإرساء أشكال جديدة من التكريس للسلطة كمخزون ترهيب لا ينفد. وفي مقابل سلطة حيوانية لم تستقر ماهيتها

القانونية بعد، لا يمكن أن تظهر الحرية الحرة إلا في مظهر مواطنة مشطة وعصيانية. لكنّ الشطط ليس عنفًا. إنّه طاقة حرية سوداء غير قابلة للتدجين التنويري، مهما كان معجمه. لكنّ ما تراهن عليه كل دولة، سواء قبل أو بعد الثورة، هو مدى نجاحها في تحويل طاقة الحرية الحرة هذه إلى احتفال رسمي واسع النطاق بانسحاب الجمهور من الحلبة وترك الدولة تمارس مسرح «الوان مان شو» دون أيّ حرج يُذكر.

أجل. لقد صار الإمضاء تحت الدولة مزعجًا مرة أخرى بشكل لا يُصدّق. فالدولة لا توجد في مشاعر الناس إلّا بقدر ما تقنعهم بأنّهم حقًّا مواطنون، أي شركاء في حكم أنفسهم. إذ إنّ المحكوم ليس مواطنًا بالضرورة. ولأنّه لا يمكن لأحد أن يتحرر أكثر من جسده، فإنّه لا ينبغي أن يبقى من ملجأ آخر للحرية الحرة غير نموذج الحياة التي تدافع عنه. وليس عيبًا أخلاقيًّا أن يشعر أحدهم أنّه لم يعد مواطنًا لأي دولة. وأن يهاجر. فالهجرة نوع من وضع الدولة بين قوسين، والتجرّؤ على الكشف عن هشاشة إقليميتها. فالإقليم حين يصبح عبئًا على قدرة الناس على الحياة، يتحوّل إلى حدود ورقية في العقول الحرة. ولابدّ من زعزعة بداهته القانونية الصرفة، ومهاجمته أخلاقيًّا بحركة الأجسام الحية. وحين يصبح المحتجّ أو المتظاهر أو المعتصم شخصية جماعية لسكان قرية أو جزيرة، فهذا يعني أنّ «أيًّا كان» قد أصبح محاورًا حيويًّا كفئًا للدولة، وليس مجرد محكوم. لقد تجرّأ على أن يعبّر عن نفسه على نحو أقلّ من إنسان وأكثر من مواطن. ومن ثمّ فقد آن الأوان للاستماع إليه في لغته الخاصة، وليس بالتعكّز على أي معجم غريب عنه، مهما كان مقدّسًا.

# - 13 -

# الرهطيّون
# تمرين في العدالة الانتقالية

شريحة جديدة من «الأرهاط» البشرية ظهرت بعد «ثورات» الفقراء في العالم العربي. وهي شريحة يمكن الإشارة إليها بعبارة يلهج بها كل واقف على أو تحت أو خلف منبر حكومي، ألا وهي عبارة «الحكّام المؤقّتين». وكنّا نودّ أن نقول بدلًا عن ذلك «الانتقاليين»، لكنّهم لم يساعدونا على ذلك. وفضّلنا الكلام عن «الرهط» دون تدقيق آخر، لأنّنا ظنّنا بادئ الأمر أنّ الرهط لفظ لا يعني أكثر من الكثرة البشرية: قيل: الرّهط ما دون العشرة وقيل إلى الأربعين من الرجال، لا يكون فيهم امرأة. إلّا أنّنا اكتشفنا، كما يقع دومًا مع عشّاق لغة الضاد، إنّه قيل أيضًا: الرهط جلد، قدر ما بين الرّكبة والسرّة، تلبسه الحائض، وكانوا في الجاهلية يطوفون عراة والنساء في أرهاط. والرهط أيضًا جلد يُقدّ سيورًا عرض السير أربع أصابع أو شبر تلبسه الجارية الصغيرة قبل أن تدرك. وإنّ «الترهيط» عِظَم اللّقم وشدّة الأكل. و«الراهطاء» من جحرة اليربوع وهي أوّل حفيرة بحتفرها.. إلخ. والأفضل من كل ذلك وجود أنّ النسبة إليه «رهطيّ» ومن ثمّ علينا إقامة البحث عن نسبة هؤلاء «الرهطيين» وعن أصلهم وفصلهم.

ليس الرّهط إذن مجرّد عدد، مادام القائل يحرص على هذا التقييد: «لا تكون فيهم امرأة». ما مغزى هذا الإقصاء للمرأة من دلالة «الرّهط»؟ لكنّ التساؤل لن يطول بنا: إنّ المرأة لا يتمّ استبعادها من دلالة الرّهط إلّا لأنّها كانت هناك من قبل: إنّ الرّهط هو جلد تلبسه الحائض أو الجارية، وخاصة حين يطوف الرجال عراة في جاهليتهم. الرّهط هو الفاصل «الجندري» أو الأخلاقي بين الذكر والأنثى في اللغة الدينية للجاهلية. الرهط هو فاصل جندري بين طواف الرجال عراة وطواف النساء في أرهاط. إذ إنّ الرهط هو ما يحجب السوأة فحسب.

كيف نفهم الآن حديثنا عن الأرهاط البشرية التي ظهرت بعد الثورة؟

كشفت الثورات عن فضيحة ما: إنّ عهد الحرية لم يبدأ مع إعلانات الاستقلال الوطني، في أواسط القرن الماضي، بل فقط منذ ربيعين، مع طرد الحاكم الهووي لدول الاستقلال الشكلي، لأنّها أخفقت في بناء الدولة المدنية، بل أدّت إلى تأجيل معضلات التحديث الوجودي والقانوني لنموذج العيش في أفق شعوبنا، وذلك بتنصيب جهاز حكم قائم على عقد أمني، وليس على عقد اجتماعي. وحين فرّ الحاكم الهووي للدولة الحديثة أصبح الطريق إلى بناء دولة مدنية ديمقراطية مفتوحًا.

لكنّ الفضيحة لم تدم طويلًا أمام أنظارنا. إذ سرعان ما تمّ تحويل وجهة الثورة إلى استحقاقات هووية ليس فقط كانت منافسة للهوية الحديثة، بل تنتمي إلى ماضيها الميتافيزيقي. فقبل الدولة الحديثة، كانت الملة، أي الجماعة الروحية التي نجحت في ترجمة العقيدة إلى شريعة، وإنتاج فضاء حيوي للعصبية تحت

عنوان ديني. إنّ الرهطيين اليوم أي الهوويين الجدد ـ هم من استولى على جهاز الثورة وحوّل وجهته إلى الاستحقاقات الهووية للملة ليس كأمة انتماء صحّي للأجيال، بل كمجرّد أفق روحي هلامي وطاقة تشكيلية فظيعة للعنف التكفيري. وبما أنّ مدة الملة قد ولّت، كما أرّخ لذلك ابن خلدون جيّدًا، فإنّ إعادة تنشيط الجهاز الهووي للملة كخطة سياسية «لا ـ حديثة» (أي لا ـ دستورية ولا قانونية) لتحقيق أهداف الثورة الحيوية لفقراء الدولة/ الأمة الحديثة، هو اعتداء أخلاقي على البراءة التاريخية لهذه الشعوب، وإعادتها إلى عقلية الاستبداد الشرقي من الباب الكبير. فمهما كانت النوايا العقدية طيبة، ومهما كان الحلم النرجسي للمسلمين رائعًا، فإنّ استعماله كجهاز دعوي ـ من طرف الإسلامويين في مصر وتونس ـ هو خطأ تاريخي لعلماء أو مثقّفي هذا العصر من أهل جلدتنا.

كان الأولى بهم هو ترك هذه الشعوب تكمل ما بدأت فيه: طرد كل بقايا وكلّ رواسب الحاكم الهووي للدولة /الأمة الحديثة، وبناء الدولة المدنية الديمقراطية، بعيدًا عن أيّ استحقاقات هووية عميقة عاجلة. وهكذا علينا أن نميّز في كل نقاش عمومي حول أنفسنا الجديدة بين «من» يناصر الشعوب في حلمها التحرري دون أن يفرض عليها أيّ برنامج هووي مسبق، وبين «من» يستثمر في الغموض الروحي للمرحلة ويستغلّ ارتباك فكرة الحرية في أفق هذه الشعوب، وذلك بصبّ الزيت الهووي على جراحها الحيويّة، جريًا وراء مكاسب عقدية أو «سلفانيّة» زائفة. هذا الصنف الثاني هو من قبيل شهود الزور ما بعد التاريخيين على ما يقع لفكرة الحرية في أفق هذه الثقافة العظيمة.

هؤلاء هم من أنعتهم بنعت «الرهطيّين». وليس أيّ طرف آخر.

الرهطيّ هو النمط البشري الذي يظهر على ركح الأحداث، وليس له من ورقة توت يخفي بها سوأته الحديثة،كي يُقبل منه هذا التجديف الروحي على الذوق العام، سوى أنّه «مؤقّت»، وأنّ طرده سوف يكلّفنا من الجهد والإزعاج العمومي أكثر من مؤونة السكوت الانتقالي عنه.

ودون أن يحتسب ذلك أحد، تحوّلت الحياة اليومية لشعوب الربيع العربي إلى مسرح للرهطيّين، لا يملّ من عرض سجالات عقدية مزيّفة حول أنفسنا الجديدة. و«الرهطيّون» هم مثقفون وسياسيون (وليسوا ساسة لأحد) وأقلام وأصوات وفنّانون وأشباه مفكّرين،... وجدوا مسرح الدولة فارغًا فدخلوه، وأخذوا يوزّعون الشعب على أدوار وهمية مؤقتة مناسبة، كلًّا حسب ملكاته الانتقالية. رحم الله أبا هريرة المسعدي: إنّها، بالفعل، تجربة العدد وحديث العدد.. لكنّ الرهطيين يصرّون على إقناعنا، نحن المتفرجّين على ما بقي من مصادر أنفسنا وهي تُنهَب باسم اللاهوت الافتراضي، بأنّهم ليسوا عددًا فقط، بل يشكّلون «أغلبية» انتخابية غير مسبوقة، لأنّها متأتية من صناديق الاقتراع وبالتالي هي صوت الشرعية. أجل، كلّ ذلك صحيح. لكنّ الصحيح ليس حقيقيًّا. كما قال هيدغر ذات مرة. فما هو صحيح بوسائل «حديثة»، كيف يكون صحيحًا في عرف من ينقد الحداثة بوصفها خصمًا هوويًّا لنا ولمصادر أنفسنا؟

ثمّة تجارة إبيستمولوجية في كل خطاب «لا ـ حديث» (هووي) عن الحداثة، تقوم على استعمال الحداثة السياسية التي

تحقّقت على أيدي شعوب الغرب، استعمالًا هوويًا، نعني، ليس باعتبارها غاية مدنية كونية للإنسانية جمعاء، بل بوصفها مجرّد جهاز أو أداة أو مرحلة أو مبضع، يمكن استيراده واستهلاكه، فقط درءًا للشبهات الديمقراطية للمعاصرين. قد يقول قائل، عن حقّ: إنّ الخلفية الأخلاقية هنا هي أنّ تراثنا العربي الإسلامي يمتلك كلّ القيم والمعايير اللازمة لتطوير «حداثة سياسية» منافسة أو موازية للحداثة الغربية. ولكن على الرغم من وجاهة هذا الافتراض الرائع، فإنّ دعاته ـ في الصيغة الحالية لعقولهم وأنفسهم وتجارب المعنى التي خاضوها ـ غير مؤهّلين تمامًا لتحمّل المسؤولية التاريخية عن هذه الدعوى. فهم لم يفعلوا إلى حدّ الآن غير توفير الأرضية التاريخية والتبرير الأخلاقي العميق للحاجة السياسية إلى العنف الكبير. العنف السياسي كاستعمال هووي لقوة التدمير الحيوي للبشر بعامة.

وليس أكثر إيلامًا من منظر جامعيين أو «علماء» يتحوّلون إلى رهطيين، أي إلى أصوات حكومية بلا أيّ توقيع شخصي. ما أكثر المسؤولين عنّا، بدون أيّ مسؤولية أخلاقية أمام الإنسانية، نعني أمام المكاسب الوجودية والنفسية والمدنية للشخص الإنساني في عصرنا. «المسؤول» الرهطيّ هو الذي قبل من الحكومة القائمة أن يبرّر كلّ أخطائها، ولو كلّفه ذلك أن يضحّي بكل مكاسب الإنسانية وأن يبخّسها باعتبارها مجرد ظواهر ثقافية خاصة بشعوب أخرى، وليس مكسبًا كونيًا للإنسان بما هو إنسان. وفجأة ترى أنّ فكرة الحداثة قد باتت تهمة رهطيّة تصبغ وجودك العمومي بصبغة العمالة الأخلاقية أو الميتافيزيقية لجهة أخرى من العالم. والحال أنّ هذا التخرّص على الحداثة

ومنجزاتها هو أيسر الطرق للتملّص من استحقاقاتها الإنسانية. إنّ ما تمّ التقليص منه اليوم بواسطة الذاكرة الدعوية للدين ليس شيئًا بسيطًا: إنّه الإنسان. ثورات أدّت من حيث لا تدري إلى التقليص من مساحة الإنسانية في وعينا.

ولكن هل تحتاج شعوبنا حقًّا إلى استعمال كل هذا العنف من أجل استحقاقات هووية؟ أليس من الترف الديني أن تدخل الفئة العالمة من ثقافتنا الحالية في سجالات هووية ليس لها أيّ فائدة مدنية أو حيوية لأطفالنا في المستقبل؟

علينا أن نقبل بأنّ الإنسانية لا تقفل مرحلة من مراحل تطوّر فكرة الحرية في أفق الشعوب ثم تعود إلى فتحها متى تشاء. لا يمكن لأيّ شعب أن يعيش تاريخه خارج أفق الإنسانية. وما هو «كوني» هو هذا: إنّ عالمك الخاص ليس ملكًا لك، بل هو لغة لتكلم لغة الإنسانية في عصرك. وليس «الإسلام» غير لغة فقط، لغة عالمية، نجحت في ترجمة نفسها في عصر الإنسانية الذي خرجت منه الأزمنة الحديثة. ربما كان الإسلام أروع إنجاز لغوي في تاريخ الشرق: لغة للعالم من دون أيّ انتماء آخر. ولذلك لا معنى لأيّ محاولة لفكّ الارتباط التاريخي مع الحداثة، لمجرّد أنّ جيلًا من الناس، يعاني من صعوبة في التأقلم الأخلاقي مع الذات الحديثة، قد قرّر ذلك وجنّد له كلّ ما يملكه من وسائل هووية ميّتة. ليس الإسلام (في فكرة الحرية التي تحرّكه، وليس في البضاعة الدعوية له) غير صيغة تاريخية من صيغ فكرة الحداثة، أي من فكرة الحرية القائمة على التغيير الذاتي للإنسان بوصفه شخصًا «فقهيًّا أي قانونيًّا. فليس «الفقه» غير فلسفة القانون المتاحة في

أفق الملة. ولذلك فإنّ انتقال المسلمين من أفق الملة إلى أفق الدولة الحديثة لا يجب أن يزعج مصادر أنفسنا العميقة في شيء. علينا فقط أن نثق في قدرة شعوبنا على تغيير ما بنفسها، بنفسها، وليس بالانصياع إلى أيّ أوامر عقدية من «أولي الأمر»: ففي أفق التحديث الذي قطعت فيه هذه الشعوب أطوارًا كبيرة، لم يعد ثمّة شيء اسمه «أولو الأمر». هذا الجهاز اللاهوتي ـ السياسي للملة لم يعد ممكنًا في أفق المواطنة الحديثة.

لم يبق أمام شعوبنا غير الدخول في تمارين واسعة النطاق في العدالة الانتقالية: أن تحاسب نفسها كجملة أخلاقية واحدة، وليس كفرق متناحرة، لن يخرج منها خاسرًا إلّا دولة القانون نفسها. على الجميع أن يقبل بأنّه انتقالي وليس مؤقتًا. إنّه جزء من صيرورة أكبر منه، وليس مسؤولًا عن معنى ما سيقع في المرحلة المقبلة. لا أحد يمكنه أن يشرّع لحرية لا تزال قيد الإنشاء.

# الباب الثاني

# في تنوير الثورة

أم الزين بنشيخة المسكيني

## - 1 -

# جماليات الثورة
# أو في دلالات احتراق البوعزيزي



صفعته امرأة.. فأحرق نفسه.. ثأرًا لكرامته ولرجولة داست عليها مكنة الدولة الأمنية الدكتاتورية.. وتحول الثأر إلى ثورة عارمة هزّت كل البلاد.. تلك هي قصّة البوعزيزي الذي لا زال يحترق في الصور الافتراضية التي أبّدت على نحو كلبي وعبثي احتراقه.. ماذا يعني أن تصفع امرأة رجلًا في بلاد عربية إسلامية؟ بماذا أحسّ البوعزيزي تحديدًا حين صفعته شرطية ابن علي؟ هل كان مسلمًا بما يكفي حتى يدعوها إلى الله ويكتفي بأن يغفر لها شرًا أتبته ناقصة عقل ودين؟ هل كان حداثويًا بما يكفي حتى يكون لطيفًا مع المرأة مهما كان من أمرها؟ هل كان مستهترًا بما يكفي حتى يردّ بالشتم وتجريح

المرأة في شرفها مثلما يحدث يوميًا في شوارع المدن؟ هل كان متسيبًا بالمعنى التقليدي للكلمة حتى يكتفي بالتنديد بها ورفع شكوى قانونية ضدّها؟

لا شيء من كل هذه الفرضيات يكفي لفهم ما حدث يوم 17 كانون الأول/ديسمبر 2010 حينما أضرم محمد البوعزيزي النار في جسمه. ولا شيء ربما يكفي من أجل فهم مدى ثقل صفعة شرطية لرجل شاب في عنفوان العمُر من قلب الريف التونسي. . لكن بالرغم من إنكار الشرطية أنها صفعت البوعزيزي فإننا سنأخذ هذه الصفعة النسائية المريبة مأخذ الجدّ وسوف نحاول هنا إنصاف البوعزيزي بالكتابة عنه وإعادة الاحتراق معه بحدّ الحرف. لن تنصف البوعزيزي من صفعة امرأة غير أيادي امرأة تريد أن تُصاحب الحريق بنصّ من لهب. . وراء هذا النص الذي لا يعرف إلى أين المسير، ولا طريق له غير ما يرسمه لهيب الحروف المتناثرة على ضفاف الورق، ثمة رغبة جامحة في إنصاف فتى يافع من فتيان الريف من غطرسة النظام البائد الذي دفعه إلى الاحتراق حيًا ثمّ اكتفى بمسامحة الشرطية، في حين لم يُحاسب بعدُ النظام المسؤول عن صفعة الشرطية وعن احتراق البوعزيزي معًا. . ربما من طيبة الريف أن نتسامح. . نحن نريد أيضًا أن نُسامح الكثير من الأطراف معًا بالكتابة عن إحراق البوعزيزي نفسه. وليسامحنا القارئ لأن وراء هذا النص حكاية شخصية أريد أن أحكيها قبل أن أنخرط في الحكاية الكبرى. . وفي الحقيقة من كان سيكتب هذا النص في البداية شخص آخر وهو نفسه من تخلّى بكرم عن ذاك الأمر ودفعني إلى أن أكون أنا من يكتبه بيديّ كلتيهما. قال لي فتحي المسكيني: . . «لن تُنصف البوعزيزي من

صفعة امرأة إلّا امرأة أخرى...» لكن هذا النص من فرط ما كان قريبًا من قلبينا فإننا نكاد نمضيه معًا.. لأن قلمًا واحدًا لا يكفي من أجل الكتابة على جسم من نار لا يزال يحترق في قلوب كل الذين يعزّ عليهم هذا الوطن الكريم.

سوف نكتب عن احتراق البوعزيزي.. ولا شيء يسعفنا هذه المرة.. كل مصادرنا الأكاديمية وكل عناوين المكتبة الجاهزة ينبغي أن نضعها جانبًا وأن نهبها عطلة ميتافيزيقية.. وفي الوقت الذي تنهزم فيه النصوص الكبرى والذاكرة الرسمية لحضارة الكتاب يطلّ علينا وجه البوعزيزي في صورته الشخصية مبتسمًا.. هل كان فعلًا يبتسم ولمن؟ أو كان فقط يعدّ صورة شخصية من أجل الانتماء كفاية إلى جهاز الدولة الأمنية للنظام الدكتاتوري. ولمن كان يتصوّر؟ ربما من أجل طلب شغل أو رخصة شرعية لعمله أو من أجل الانخراط في الجيش الوطني؟ ويبدو أنهم رفضوا له كلّ أمانيه معًا. وتظلّ الصورة معلّقة بلا شغل، وتظل الصورة مثبتة على الجدران.. بل وتصير هذه الصورة إلى رمز تاريخي وتلسكوب ضخم لعصر برمته.. نعم هو ذا النظام نفسه الذي ابتسمت له صورة البوعزيزي والذي سيسقط باحتراقه،نظام ديكتاتوري يرتدّ فيه أهله إلى صور وبصمات وأرقام متماثلة..

وفي الحقيقة بخروجنا من المكتبة نجد أنفسنا عزّلًا بلا أسلحة نظرية إزاء ثلاث صور والكثير من الأحداث والضجيج والسمسرة وسياسات ماكرة وسوء فهم لما حدث للبوعزيزي يوم 17 كانون الأول/ ديسمبر 2010. قلت إننا نكتب أمام ثلاث صور شاع نشرها على الفضاءات الافتراضية وحملها الشباب الثائر في أكثر من ساحة من ساحات الثورات العربية المعاصرة

من تونس إلى اليمن.. الصورة الأولى هي التي يظهر فيها البوعزيزي بوجهه البشري الضاحك البريء الساذج سذاجة الريف الكريم.. وهي صورة صارت لشباب الفيس بوك في بداية الثورة بروفيلًا مفضّلًا لكنها سرعان ما اختفت بشكل مريب وغامض.. أمّا الصورة الثانية فهي تلك التي تصوّر جسم البوعزيزي يحترق وقد استولت عليه النيران بالكامل.. وهناك صورة ثالثة تهمنا جدًا حينما زار الدكتاتور البوعزيزي في المستشفى وهو يعاني من حروقه وحيدًا.

نكتب عن احتراق البوعزيزي دون أن نملك أيّ نوع من المصادر أو المراجع التي نكتب على ظهرها أو على وجهها.. لأول مرة نكتب دون أن نملك أيّ ضامن لما سنكتب ولا أيّ مقياس لحقيقة ما تدعيه هذه الكتابة ولا أيّة شرعية للكتابة عن رمز مازال يحترق في فضاء الصورة الافتراضية التي أبّدت حريقه وحروقه في قلب وطن لم يشفَ بعدُ من حرائق البوعزيزي. ولا يضرّ أيّة جهة لو قلنا إننا إزاء أثر فنّي ورسم فريد من نوعه، لوحة فنية لا شيء يضاهيها أو يزاحمها في جماليتها الخاصة.. نحن إزاء طوبيقا غير مسبوقة لجماليات الثورة..

لكن حذار من هذا المفهوم الذي يضمر ما لا يظهر.. لا شيء جميل في احتراق البشر.. ولا شيء جمالي في احتراق جسم البوعزيزي.. ليس احتراق الأجسام حلمًا لأحد.. ولا شيء جميل في جماليات الثورة التي ننوي نحت ملامحها.. ههنا معنى جديد للجماليات يختلف عن المعنى التقليدي لها. مع دول القمع وسحق الطبقات الفقيرة أفل الجمال عن سماء العرب... ولم يعد الجميل الكلاسيكي القائم على التناغم والمصالحة وفنّ

تجميل الواجهة والذوق السعيد والمتفرج المطمئن إلى الركح شعارًا لأحد.. منذ قرن من الزمن دخلت الجماليات عصر الفنّ القبيح بكل أسمائه.. سمّيناه زهور الشرّ مثلما استبق على ذلك ديوان بودلير أو جماليات القبيح كما نجد لدى ثيودور أدرنو(أحد كبار مفكري مدرسة فرانكفورت) أو آداب الرائع والمريع مثلما نجد ذلك لدى ليوتار ونانسي ولاكو لابارت ونيغري... أو جماليات الأجسام المحترقة التي توالت على ركح التاريخ العربي منذ احتراق البوعزيزي..

يلزمنا التفكير بجماليات الثورات العربية بشكل مغاير.. إن الثورة نفسها عمل فني.. لكن هذا الفن ينتمي إلى جماليات المريع.. ماذا يعني للمتفرج الحالي أن يحترق جسم برمته على الركح المباشر للمدينة دون أيّ تكلف ولا مجاملة ولا كاميرات تصوير تحضر للغرض؟ مسرح للقساوة أم تراجيديا غير يونانية أم ملحمة وقرابين أو.... عرس وثني. إن هي إلّا طرق أخرى في التدرب على ما يسميه المسكيني ذات درس من دروسه الجامعية «فنّ التألّه».. حذار من أن تستعجلوا الزجّ بهذا الفنّ في سلّة التهم الدينية.. ههنا تحضر طينة جديدة من الشهداء الذين اتخذوا من الاحتراق تقنية أخرى من تقنيات الاحتجاج على الدكتاتورية التي لم «تعد فيها الحياة تحيا...» ولنقل إن البوعزيزي ومن احترق في ركبه من الأجسام اللاحقة هي أجسام ما بعد دينية قفزت بهوية الذات السياسية نفسها إلى مجال الحيوي فيما أبعد من دائرة الهووي المثقل بالوصايا الجاهزة..

أجسام طافرة منهمرة حرّة إلى حدّ الاحتراق.. لم يبق للبشر

في ظل الدول المستبدة غير أجسامهم الهزيلة التي تحملهم إلى فقرهم وإلى جوعهم اليومي وإلى قهرهم وقمعهم وعطالتهم عن العمل.. وهي الأجسام نفسها التي تحملهم يوميًا إلى حتفهم.. موت بطيء كان يسلّط على هذه الأجسام.. ليسوا أجسادًا كما يقول المسكيني في تمييز طريف بين الجسد والجسم.. فالجسد في حضارتنا ينعم بكل الرعاية والتشريعات والحقوق والآداب من آداب الأكل إلى آداب النكاح.. لكن الجسم لا حُرمة له.. فهو يُجوّع ويُهمّش وقع إسكات صوته.. ويقع تدجينه في كل فضاءات المدينة من المدرسة إلى المسجد والثكنة والجامعة.. نحن أجساد بما يكفي لكننا بالكاد لنا أجسام.. الجسم هو الحياة بكل مباهجها.. وحيث نُحرم من الحياة بالمعنى الكبير نُحرم من أجسامنا التي لن يبقى منها غير أجهزة عضوية استهلاكية رغائبية.. حين تُحرم الأعضاء من بأسها وحيويتها وجرأتها نصير أجسامًا واهنة كئيبة تخترقها مكنة الاستبداد.. لذلك اندفع البوعزيزي نحو إحراق هذا الجسم الذي لم يعد يستحق الحياة. «تجرّأ على استعمال جسمك حين يفشل عقلك في معركة الحياة الحرة»: تلك إحدى الدروس التي علّمها احتراق البوعزيزي بجسمه حيث لم يبق لعقله أيّ شكل آخر من الحياة.

مريع احتراق البوعزيزي.. والمريع في لغتنا اسم من أسماء الموت بما هو الهول العظيم.. جماليات الثورة التونسية هي تحديدًا جماليات المريع.. وفي المريع يختلط الجمالي بالسياسي بالأخلاقي والديني في خلطة عجيبة.. بحيث لا يمكن الفصل في هذه الواقعة بين المعنى الجمالي والدلالة السياسية والحيف الديني وسوء الفهم الأخلاقي..

كيف نبدأ في الحكاية؟ كيف ندخل في الحريق؟ هل ستقينا حروفنا الكسولة شرّ اللهب؟

يقول نفر منهم إنّه تحرّش بالشرطية وإنه مستهتر بالأخلاق ولا يستحق أن نخلّده كرمز للثورة.. ويذهب نفر متثقف أكثر من اللازم أن البوعزيزي أحرق نفسه لأنه يعاني من مرض نفسي ولأنه مصاب باليأس وبالاكتئاب.. ويقول آخرون إنه بإقدامه على حرق نفسه قد أتى فعلًا حرامًا وهو لا محالة سيعاقبه الله في جهنم.. ألا يكفيه أنه احترق بدل كلّ هؤلاء الأغبياء ومن أجلهم؟ ألا يكفيه نار القمع في الدنيا حتى يكفيه الأصوليون نار جهنم؟ غريب أمر هذه الأمة؟ مهزلة الإشاعات والتقوّلات المغرضة هذه سيضحك منها التاريخ ملء شدقيه.. حذار من أن تتورط العقول الكسولة بين التاريخ وبين احتراق الأجسام ما بعد الدينية من أجل الكرامة والحرية. وبحسب تأويل نعثر عليه في كتاب الفيلسوف والإمبراطورية للمسكيني «إنه شهيد في معنى ما بعد لاهوتي وما بعد قومي «يستعمل موته الخاص بوصفه أداة مقاومة لدولة القمع والاحتقان، حيث يظهر حرق النفس بوصفه «قيامة خاصة...».

وربما نحن إزاء «شكل جديد من الشهيد ما بعد القيامة حيث أصبحت القيامة فنّ وجود خاص يحمله شخص ما في جسده ويخرجه متى شاء... فالاستشهاد ليس مجرّد تضحية البشر بنفسه بالمعنى اللاهوتي... بل الاستشهاد هو لحظة قيامة خاصة.. هي طريقة ما بعد حديثة في المقاومة»[1].

---

(1) المسكيني فتحي، الهوية والحرية، بيروت، دار جداول، شباط/فيفري 2011.

شكل جديد من البشر هؤلاء الذين تجرّؤوا على حرق أجسامهم بعد أن فشلت عقولهم في التجرؤ على التفكير بنفسها.. ذلك أن مجرّد التفكير الحرّ لا يكفي لإسقاط الدكتاتورية.. لا تكفي عقول النخب التي تربّت على قيم التنوير الحديث للثورة على الاستبداد.. فالقهر والقمع أكبر من مبادئ التنوير السعيد بعقوله المتخمة بالحرية.. حرية لم يصل منها أي نفس للمعطلين والجائعين والكادحين. وفي عبارات رشيقة لفتحي المسكيني. «خطاب النخب في النزل والفنادق المُترفة لا يصل إلى الجياع».

ثمّة إذن ما يدعو إلى إنصاف هذا الجسم المحترق إنصافًا لتاريخ سرقوه والتفوا عليه التفاف الثعبان على الفريسة.. تاريخ أرغموه على الكذب.. وعلينا أن نجمّد هذا الكذب وأن نقاوم بقايا الدكتاتورية وقوى الردة لا في الشارع الكبير فقط بل وفي العقول والأحكام والقراءات الظالمة.. ودعنا نقول إنه ثمّة ثلاث عيون تنظر إلى الحدث:

الأولى تنظر فلا تبصر بأي شيء خارج ما يوجد فيها سلفًا من أحكام جاهزة وأجهزة حاكمة.. هذه العين تنظر فلا ترى غير أوهامها.. وهي عين الذين يحملون معهم دومًا كتابهم ومراجعهم وذاكرتهم وأخلاقهم القديمة.. هؤلاء قالوا قولين: حرام حرق النفس.. أو إن البوعزيزي كان مستهترًا وغير متخلق.. القول الأول يسعد به رجال الدين، أمّا الثاني فيختبئ وراءه رموز النظام الدكتاتوري البائد.. كلاهما من قوى الردّة.. خسىء كلّ من شكّك في ثورة الجياع التي انطلقت باحتراق البوعزيزي.. ولا تزال تبحث لنفسها عن مسار صحيح يصمد في وجه سرّاق الثورات..

أمّا العين الثانية فهي عين من ينظر فلا يبصر أي شيء خارج مصالحه اليومية الضيقة وبؤسه المؤبّد وفواتيره المحسوبة وأيامه المعدودة.. هؤلاء لا لوم عليهم لأنهم يقبعون في الدرجة الصفر من السياسة.. وأنا سمعت هؤلاء يشتمون البوعزيزي.. بحجة أنه هو الذي جعل هذه الثورة تشوش علينا حياتنا اليومية.. ومهما يكن من أمر هذه الشريحة الكسولة فإن تشكيكها في رمزية احتراق البوعزيزي لا يخدم غير مصالح قوى الردّة التي عادت من كهوف الدكتاتور لتستأنف ترميم النظام البائد بطرق ملتفة وماكرة. فمن أين لهم ببوعزيزي جديد حينما ينتعش القمع ثانية ويعيد التاريخ نفسه في شكل مهزلة.؟. لن تشفع لهم مصالحهم الضيقة ولا حياتهم اليومية المغلقة على أشخاصهم الصغيرة.

أمّا العين الثالثة: فهي التي نحن بصدد التوجُّه نحوها، تلك التي تبحث عن معان مغايرة ودلالات مغمورة متردمة وراء الحجب.. آن الأوان أن ننفض الغبار عن الصور وعن قلوبنا وعن عقولنا وعن حروفنا.. تمهلوا قليلًا لا تستعجلوا التنابز بالتهم ههنا هاوية وحفرة عميقة تصلح للحكي وللنسج وللكتابة بحروف من لهب.. نحن نحتاج إذن لعين ثالثة «عين ساحرة» (بعبارة لجيل دولوز) حتى نرى فيما أبعد من العيون الزائفة والمصطنعة والمدفوعة الأجر والتي تصادر آلامنا وتسمسر بالتاريخ في بلادنا..

نكتب هنا عن احتراق البوعزيزي في الإطار العام لمطلب ثوري يجوب شوارع مدننا وأريافنا ويُحكى بصوت عال في مقاهينا وساحاتنا هو مطلب تصحيح مسار الثورات العربية ضد ما يهددها من عودة الطغيان والطاغوت ثانية.. استعادة للثورة من

أجل إعادتها إلى أصحاب الحق الأولين.. جياع الأرياف ومهمشيها والمعطلين العمل والذين تتأجل حياتهم ويُحكم عليهم بالرسوب المستمر في الوجود.. وبالمطالة الأنطولوجية وبليس دون أيس لا أحد يعرف متى ينتهي..

في كتاب الهوية والحرية[1] يقول الدكتور فتحي المسكيني «.. إن الشاب الذي يحرق نفسه ذات يوم في هذا البلد أو ذلك (مثلما فعل البوعزيزي في تونس) هو يشعل النار في ذلك الجسم الذي علّمته الدولة الحديثة أنّه لا يستحق الحياة». نعم، لقد أحرق البوعزيزي الجسم الذي ربّته الدكتاتورية على قيم الخضوع لسياسات القمع ولأجهزة البوليس المتعددة الأسماء والأزياء والأوسمة من الخبير إلى السفير إلى البوليس السري إلى البوليس السياسي إلى المتنصتين على الهواتف والأقلام والعقول الحرة.. بوليس لم يترك أية مساحة شخصية لسكّان اختزلتهم الدولة الدكتاتورية فيما يسميه المسكيني «.. جمهور مهمل خارج عن دائرة الاستعمال وكثرة جمالية بائسة وإلى معمل للاستهلاك الرغائبي بلا أيّ مشروع أخلاقي أو وجودي».

إن البوعزيزي وكل الذين أحرقوا أجسامهم تيمّمًا به، انتمى بشكل جيد إلى هذا الجمهور الخارج عن الاستعمال والذي أهملته دولة الدكتاتور ابن علي وأصيبت إزاءه بنوع من الصمم المقصود. حفرت الدكتاتورية بذلك قبرها بأياديها وبأيادي كل الذين ساروا في ركبها مُطمئنين إلى صمت التاريخ لكن التاريخ لا يرحم..

(1) المسكيني، الهوية والحرية ص184.

ثلاث صور ورسالة تركها البوعزيزي لأمه قبل أن يقدم على إحراق نفسه.. هي حصيلة الوضعيات التأويلية التي بحوزتنا.. الصورة الأولى هي صورة الشخص.. والثانية هي صورة المحترق والثالثة هي صورة الملفوف في حروقه وجهًا لوجه.. وحرق بحرق أمام الدكتاتور ابن علي.. أما عن الرسالة فهي صورة البوعزيزي المسافر إلى حيث لا يعود..

أسئلة تولد ههنا أمام عينينا وتقفز بسرعة اللهيب على سطح هذا النص.. دعنا نصوغها بالشكل المؤقت التالي: من هو البوعزيزي الذي نقف في حضرته الآن؟ هل هو ذات أم مواطن، أم هو من عباد الله الصالحين أم هو شهيد أم هو انتحاري أم هو ظاهرة نفسية مُعقّدة؟ هل هو شخص أم رمز؟ هل هو بشر أم متألّه أم مجنون؟ وتتكاثر الأسئلة وتنفجر وتتشظى كألسنة من لهب.. لا أحد بوسعه الادعاء أن هذا الملفّ زائف وأن هذه الأسئلة مجانية وخطابية ورومنسية.. ولا أحد بوسعه الادعاء بأنه قادر على السير بأمان في لهيب هذه الثنايا.. لأن الأسئلة هنا تأتي من جهات مغايرة للأجوبة المطمئنة وللأقلام السعيدة وللتحذلق الأكاديمي وللرطانة المعرفية وللبهرج اللغوي..

دعنا نقف قليلًا أمام الصورة الأولى: صورة الشخص الذي تعلو محياه ابتسامة في منتصف الطريق.. ابتسامة ناقصة.. ما الذي ينقص الشخص هنا حتى يبتسم بشكل كامل؟ ماذا تخفي نظرته التي تحمل وراء مسحة من السذاجة الريفية الجميلة قصّة أخرى؟

لم يكن البوعزيزي في هذه الصورة الشخصية يفكّر البتة بالاحتراق.. ولم يكن يعلم أنه ليس مجرّد شخص بل هو قدر خفي محفوف بالمخاطر لشعوب برمتها.. ويواصل البوعزيزي



ابتسامته المحبطة المحقونة بخيبة الأمل والفقر اليومي والسير الطويل دافعًا بعربته نحو المجهول.. لقد ظلّ يدفع عربة الخضار يوميًا في شوارع مدينته الريفية المليئة بخيرات الطبيعة من جهة وبجوع أبنائها من جهة أخرى.. أرياف ومدن صغيرة لا تملك من معالم المدن الحديثة غير المستشفى والبلدية ومركز الشرطة.. ومدارس ضيقة وخجولة ومنفردة في أماكن قصية من الوطن..

وحين نقترب قليلًا بقدر ما نستطيع من الصورة الثانية أي من صورة الجسم المحترق سوف يكفّ البوعزيزي عن أن يكون شخصًا ويتحول إلى ظاهرة غير مسبوقة من البشر.. ذاتية سياسية مغايرة تولد فجأة في هذه الصورة.. ذاتية ليست ذاتية عبد الله ولا ذاتية المواطن المدني الحديث ولا ذاتية الشهيد الإسلامي الذي يستشهد من أجل أن تُكتب له عند الله الشهادة ويصير وفق ذلك من المُبشّرين بالجنّة، ولا ذاتية الانتحاري الذي يُسميه الأميركان بالإرهابي.. هل بوسعنا أن نقترب بما يكفي من هذا الجسم الذي يحترق؟ وحدها الكلمات التي لا تخاف من اللهيب بوسعها أن تحدّق مليًا في هذه الصورة الخطرة.. التي تبرّأ منها أغلب الأطراف في اللعبة السياسية الحالية في تونس.. ماذا

ستقول الكلمات غير أنّ البوعزيزي احترق في لمح البصر وأن النار كانت أسرع من الحروف. . وأن هذه الحروف بطيئة جدًا بُطء الحماية المدنية التي لم تصل إلى عين مكان الحريق إلّا بعد أن أتت النار على جسم المحترق. . هل ستساعد الكلمات ثانية الحماية المدنية على حرق البوعزيزي بالكامل؟ وتفشل المدينة مرّة أخرى في حماية أجسامها وأعضائها وسكّانها من نار لا تميز بين البشر والحطب. . وتفشل المدينة ثانية في إنقاذ حياة المدني والمديني. . ألأن البوعزيزي لم يكن مدنيًا تمامًا؟ هل لأن المدنيين تهذّبوا وتدجّنوا كفاية إلى درجة صاروا فيها أقلّ جرأة من إضرام النار في أنفسهم في قلب المدينة المدجّجة بكل أجهزة الدولة الأمنية والقمعية؟ أم إن المدينة لم تكن متهيئة لمثل هذا الحدث الغريب والمفاجىء والهجين معًا؟ لقد كانت المدينة مطمئنة تمامًا إلى خلوّ أهلها من مثل هذه الجرأة. . لا أحد يتجرأ في عهد الاستبداد على اللعب بالنار. .

كلمات مدنية ثقّفوها
كفاية حتى لا تمس النار
ولا تراقص اللهيب. .
وفي الوقت الذي تتراجع
فيه النصوص الباردة أمام
صورة المحترق حيًا من
دم ومن لحم إنسيّ بشري
وُلد من أديم
الأرض، تقف الصورة
ثابتة بكماء صمّاء لا يهمّها



وجه المتفرج ولا وجه القارئ ولا ما سنكتبه عنها ولا ما سنعاتبها عليه..

إن صورة احتراق البوعزيزي لوحة فنية مريعة رسمها المحترق بجسمه مباشرة دونما حاجة الى أيّة ألوان ولا أية ريشة.. للمرة الأولى يستعمل البشر جسمه من أجل أن يرسم.. و«للمرة الأولى يموت النرجس البري متصرًا ويشعل ناره في زهره كالمعمدان».

بعبارة جميلة من قصيد صلاة الجوع للمسكيني.

أما صورة الملفوف فهي صورة يظهر فيها البوعزيزي وقد كفّ عن الاحتراق ووقع، لفّ جسمه أو ما تبقى من أعضائه في ضمّادات بحيث استحال إلى ضرب من المومياء.. صورة مُريبة لأننا لا نعلم من يختبئ وراء ذاك القماش الأبيض.. ذاك الكفن السابق لأوانه.. وفعلًا يبدو أن الذي ادعاه النظام البائد بأن الجسم الملفوف هو جسم البوعزيزي هو في الحقيقة جسم لمحترق آخر له قصة مماثلة لأنه جسم يحاكي ظاهرة البوعزيزي بالاحتراق على طريقته..

أمّا عن صورة المسافر فلنقرأ نصّها معًا: «مُسافر يا أمّي، سامحني، ما يفيد الملام، ضايع في طريق ماهو بايديّا، سامحيني إن كان عصيت كلام أمّي، لومي على الزمان وما تلومي عليّ، رايح من غير رجوع، يزّي ما بكيت وما سالت من عيني دموع، ما عاد يفيد الملام على زمان غدّار في بلاد الناس، أنا عييت ومشى من بالي كلّ اللّي راح، مُسافر ونسأل زعمة السفر باش ينسّي البوعزيزي...» هذا نص رسالة يُحكى أنّ البوعزيزي قد تركها لأمّه قبل الإقدام على إضرام النار في جسمه.. ومهما يكن من صحّة هذه الحكاية أو خطئها فإننا نأخذ هذه الرسالة الأخيرة للبوعزيزي وثيقة أساسية لذاكرة طويلة من الاضطهاد والقمع،

لطريق طويل من السفر في مكان واحد والدوران في الدور العبثي نفسه لدول الاستبداد التي تقتات على حروق سكّانها.. تلك المدن الفاسقة التي رسمتها دولة الدكتاتور بكل ألوان القهر والاضطهاد.. في مدن «قمعستان» بعبارة جريحة لنزار قبّاني، يسافر الجياع إلى حتفهم عن طواعية..

هذه الرسالة التي لا تشبه أيّ شكل من أدب الرسائل الضارب في القدم تحمل ثلاث دلالات مدفونة في توابيت الحروف الحزينة: أوّلًا هي رسالة كتبها البوعزيزي لأمّه.. لم يكتبها لعموم الناس ولا لأي شخص آخر.. لم يتبق له في قلبه وهو يقدم على الموت غير أمه.. فهو لا يعتبر نفسه مذنبًا إلّا في حق شخص واحد هو أمه.. لم يذكر لا الله ولا الوطن..

هي رسالة كتبها باللغة الدارجة.. هل لأنه لا يُتقن العربية؟ أم لأن العامية أقرب إلى الآلام من لغة التجميل والزخرف؟

هي رسالة تعلن عن السفر.. لكن البوعزيزي لم يتكلم مباشرة عن الموت.. فضّل مجاز السفر.. هو لا يقصد أن يموت على الطريقة العادية للبشر.. لقد سافر فعلًا كي يدلنا على جهة أخرى لنحت إمكانات أجمل للمستقبل..

أسماء البوعزيزي كثيرة: اسمه عند الولادة «طارق الطيّب ابن محمد البوعزيزي» وحين احترق خيّروا تسميته محمد البوعزيزي. هل لأن اسم محمد هو الاسم الأكبر في هذه الثقافة العظيمة التي ننتمي إليها؟ هل كان يحمل أسماءه جيدًا؟ وحين أقدم على إحراق نفسه أيُّ الأسماء كان يحملها في قلبه؟ هل كان هو «الطيّب» الذي أحرق نفسه من فرط طيبته، أم كان «طارقًا» لأبواب جديدة أم كان «محمّدًا» المُوقّع لتاريخ برُمته؟

أم كان «بسبوسة» كنيته اليومية المُفضلة في أيام الفرح العادي بالحياة حينما يحصل على قوت يومه من عربة الفاكهة؟ وله أسماء أخرى.. فهو العامل والمُعطل عن العمل في آن واحد.. ويبدو أنه يعمل بدون رخصة.. لذلك طارده البوليس واستولوا على ميزان العمل.. كيف سيعمل بدون ميزان العمل؟ذاك هو السبب المباشر لاحتراق البوعزيزي بل للثورات العربية في دول صادرت كل الموازين وصارت تخبط خبط عشواء في قمع سكّانها. أسماء أخرى للبوعزيزي تمكنه من أن يضاعف من حرائق هذا الوطن.. فهو بائع الخضر والفاكهة وهو الريفي وهو اليتيم.. وهو المتجول.. وهو صاحب عربة الفاكهة.. ومن كان يعلم أن لهذه العربة قدر أكبر.. لقد دفع البوعزيزي باحتراقه عربة التاريخ نحو مصير آخر.. ويبدو أن البوعزيزي الذي حمل اسم أبيه، الذي بالكاد يعرفه، قد تدرّب جيّدًا على يُتمه وعلى موته معًا.. والبوعزيزي هو المصفوع على أحد خدّيه من طرف امرأة حيث صارت الصفعة صفعتين: صفعة المرأة وصفعة البوليسة.. ويُقال إن البوعزيزي قد تحرّش بهذه الشرطية حينما افتكّت منه ميزانه بأن قال لها: «هل سأزن بنهديك؟». لكن كم تحرّش في هذه البلاد المستهترون والفتيان المارّون بالنساء.. وكم صفعت النساء من المُتحرّشين بهنّ.. لكن لا أحد من المصفوعين قد أقدم على حرق نفسه من مجرّد صفعة امرأة.. ويوميًا يصفعنا النظام الدكتاتوري بأشكال مختلفة من الصفع لكننا نستأنف أيامنا بصدور رحبة..

ونبقى في رمزية هذه الصفعة حتى وإن أنكرتها صاحبتها، فنحن لا نهتم بالجانب القانوني للمسألة، إنما همّنا تفجير

الدلالات الممكنة لأحداث مهما كانت كاذبة أو مفتعلة أو خيالية، ونسأل عن هُوية الخدّ المصفوع.. أيّ الخدّين صُفع يا تُرى؟ ربّما لا أحد خطر بباله هذا السؤال.. فما نفع الجواب عن سؤال عاطل عن العمل؟وربّما يستوي هنا الخدّ الأيمن بالخدّ الأيسر.. ولأن المعركة تأتي من جهة مغايرة للصدام الإيديولوجي الذي تتعيشه بلادنا اليوم بين اليمين واليسار.. هل صفعته الشرطية على الخدّ الأيمن أم على الخدّ الأيسر؟ أيُّ الطرفين سيتلقى الصفعة التاريخية الحاسمة في مستقبل الثورات العربية؟ وأيهما سيكون المصفوع وأيّهما المنتصر؟ أيهما سيحترق وأيهما سيُعفى عنه وسوف ينتعش من جديد؟

لا نكتب عن الحرائق إلّا ما يُمكننا تحمله.. وتواصل الأجسام احتراقها كلما هدد الاستبداد بالعودة ثانية.. ويواصل شباب البلاد حرائقه طالما واصلت الدول الجديدة تعطيله عن العمل وعن الحياة.. وتواصل الأرياف سخطها طالما همّشتها المدن والسياسات المؤقتة.. لا تحرقوا أجسامكم بل واصلوا اختراع فنون الحياة بأشكال حيوية موجبة ونشيطة.. لا تدمروا الحياة فيكم مهما كانت الأسباب فالحياة أجمل من كل الدول..

– 2 –

# عن بعض القراءات الفلسفية في الثورة التونسية

ما الذي حدث في تونس يوم 14 كانون الثاني/ جانفي 2011؟ ثورة أم انتفاضة أم عصيان مدني أم احتجاجات شعبية؟

من وقّعها؟ أرياف طال تجويعها وتهميشها؟ أم مدن طال قمع الحريات فيها؟ أم شباب تأبّدت عطالته عن العمل؟ تساؤلات يحملها الجميع.. ولأول مرة نتقاسم الأسئلة.. لكننا قد لا نتقاسم الأجوبة.. وربما لأن أسئلتنا الجماعية هي هموم جماعية تولد الأسئلة هذه المرة من أماكن لا تصلح للفيلسوف المُتوحّد.. هنا تصير الفلسفة هي الأخرى شأنًا جماعيًا على نحو لا يُطاق..

يقترح هذا المقال رصد وعرض لأربع قراءات في الثورة رأيناها نموذجية هي على التوالي قراءة المفكّر الإيطالي طوني نيغري والفيلسوف الفرنسي آلان باديو والمفكّر العربي التونسي أبي يعرب المرزوقي والمفكّر التونسي فتحي المسكيني...

## 1- قراءة نيغري: ثورة من أجلِ ديمقراطية المشترك

يقول نيغري: «لم نكن نتخيل أن الثورة التونسية بوسعها أن تتخذ هذا الشكل وأن تخلق مثل هذه المشاكل الدستورية

المماثلة لانتفاضة اجتماعية وسياسية في أوروبا الوسطى». إن هذا القول لنيغري قول مثير مرّتين: إن الثورة التونسية، وهي ثورة إذن، فاجأت المفكر الغربي الماركسي الذي ينتمي إلى جيل اعتقد أن باب الثورة على الطريقة الماركسية قد انسد، وأنه لم يتبق للإنسانية الحالية غير ديمقراطية المشترك المتدفق من رحم الوجود تدفقًا حيويًا مبدعًا.. حيث تولد الجموع والفرديات المقاومة للعولمة التي تكتسح كل العالم، عولمة حولت كل ما يحيط بنا إلى بضاعة وأصابت كينونتنا بقحط أنطولوجي لا تنمو فيه غير الصحراء..

نعم، لقد فاجأت ثورة تونس حتى الثوار أنفسهم.. وفاجأت منظري الثورة على الرغم من عقولهم العتيدة والعنيدة.. والأبية والعتية..

والمثير أكثر هو أن هذا الفيلسوف الثوري يُفاجئ ههنا على نحو غربي تمامًا.. وإلّا لماذا فوجئ نيغري،أي لماذا تُفاجأ أعتى العقول الغربية في الفلسفة السياسية الحالية، إزاء وقوع الثورة في بلاد عربية إسلامية، مستعمرة غربية سابقة، أي في تونس تحديدًا..؟ هل يعني ذلك أن الغرب لم يكن يتوقع أن الثورة تولد من جديد من جهة غير غربية؟ أم إن السبات السياسي الذي أصاب تونس على امتداد 23 سنة تجمدت فيها كل أشكال الحياة السياسية النشطة والحرة والحقيقية لم يكن يحتمل إمكان الثورة؟

لكن نيغري يعتبر تونس من جهة أخرى «ضاحية أوروبية» بل ويعتبرها «ضاحية من ضواحي العالم» وهو بذلك لا يرتدّ بالنقاش، على الأقل صراحة، إلى الإحداثية التقليدية «شرق،

غرب».. إنما يقترح علينا نيغري توصيفًا ماركسيًا واضح المعالم لهذه الثورة. وتتمثل أطروحته في الإقرار بأن تونس قد شهدت في السنوات الأخيرة «تضخمًا في قوة العمل المعرفي»، وهو تضخم أنتج بطالة فظيعة، صار فيها حشد هائل من الشباب إلى قوة عمل معرفي هائلة.. ما حصل هو أن قوة العمل المعرفية هذه التي لم يتم تشغيلها وإدماجها ضمن قوى الإنتاج والتي وقع إقصاؤها وتهميشها وتعطيلها قد تراكمت وانفجرت. وبكلمة جميلة لنيغري صارت قوة العمل المعطلة والمقهورة إلى «رغبة في الحرية.. تمردت وانتصرت».

يقول نيغري: «لقد أودع ابن علي في البطالة قنبلة مؤجلة كان بوسعها أن تنفجر في كل لحظة». وفعلًا انفجرت القنبلة قنابل أضرمت نيران الثورة في الأجسام والقلوب، وجعلتنا نعيش حالة من الحرية الجامحة التي لا تنتهي..

إن المشكلة الحقيقية بالنسبة إلى ثوار تونس، بحسب تأويل نيغري، هي الرغبة الجامحة في «ديمقراطية حقيقية» ، وإن هذه الرغبة ليست تونسية فقط بل هي رغبة عالمية لا يمكن إدراكها إلّا بما سماه نيغري «ثورة ديمقراطية». لكن هذه الديمقراطية الحقيقية لا تقوم على تصور ليبرالي للفرد، ولا على تصور هووي للجماعة، بل على حكومة المشترك.. وذلك باعتبار «المشترك» شكلًا جديدًا من الذاتية السياسية فيما أبعد من الهوية والغيرية والذاتية معًا.

لكن هل إن الكلام عن تونس هو أيضًا كلام عن أوروبا، بحيث بوسع عدوى ثورة تونس أن تشمل أوروبا والعالم برمته الذي يعاني من فظاعة العولمة، القائمة على ديمقراطيات زائفة ليبيرالية كرتونية ومهرجة؟

إجابة نيغري واضحة: إن الرغبة في اختراع أشكال جديدة من الحرية ليس مشكلًا تونسيًا إنما هو المشكل الجوهري لكل الأحرار في العالم. وإن «ثورة صغيرة كما ثورة تونس بوسعها أن تشعل النار ليس فقط في المغرب وإنما أيضًا في كل العالم العربي». وفعلًا لقد شمل التدفق الثوري التونسي أكثر من بلد عربيّ،مصر وليبيا واليمن وسوريا.. والبقية على الطريق..

فشلت إذن ثقافة الهزيمة في كل شوارع ومدن وأرياف تونس.. لقد صار شعب تونس جموعًا حرة فيما أبعد من كل مشاعر الخوف والجبن.. من كل المشاعر المضادة للحياة.. اليأس والقهر والاحتقان والصمت الفظيع.. طاقة ثورية حيوية شباب اقتلع الحق في الدفع بحالة الثورة نحو شكل مغاير من الحياة السياسية.

## 2- قراءة باديو: احتجاجات شعبية من أجل الحرية

ينزل الفيلسوف الفرنسي ألان باديو توصيفه للثورة التونسية ضمن إطار السؤال الماركسي الكبير «ماذا يعني أن نغير العالم؟». ويبدو أن ما وقع في تونس يوفر إجابة مثيرة عن هذا السؤال،بل عن ثورة تونس إجابة نموذجية هي الأولى من نوعها منذ ثورة إيران، عن مطلب فلسفي عميق رسمه ماركس الشاب قائلًا: «لقد اكتفى الفلاسفة إلى حد الآن بتفسير العالم.... لكن علينا تغييره».

إن ما وقع في تونس إذن احتجاجات شعبية إزاء نظام استبدادي وقع الانقلاب عليه. يرفض باديو تسمية هذا الحدث ثورة ويكتفي بالعديد من الاحترازات. إن ما نفهمه إذن بادئ الأمر هو أن هذه الاحتجاجات الشعبية التي وقعت في تونس تمثل

إحدى الإمكانات النموذجية لتغيير العالم على طريقة اليوطوبيا الماركسية. وهنا هذه الاحتجاجات التونسية لم تقتصر على تونس بل هي قد فتحت أفق «تغيير العالم» بعد أن انسدّ هذا الأفق إثر فشل الشيوعية في عهد ستالين وسقوط الاتحاد السوفياتي.

لكن ما يحرجنا في هذه القراءة لألان باديو هو تحديدًا تحفظه واحترازه الشديد إزاء هذه الاحتجاجات الشعبية التي يشعر إزاءها الفيلسوف باديو بحيرة غامضة تجعله يقول: «الماذا علينا أن نحلل هذه الظاهرة، في حين بوسعنا أن نكتفي بالاستمتاع بها». ويضيف «ظاهرة نادرة لا نجد لها مثيلًا إلّا لو عدنا 30 سنة إلى الوراء... إلى الثورة الإيرانية». ههنا بالضبط نتوقف إزاء هذا الانزلاق الملغم الذي يكنه لنا هذا النص لباديو: هل إن ثورة تونس شبيهة بثورة إيران؟ وإن كان الأمر كذلك هل إنها تملك مصير ثورة إيران نفسه؟ ههنا مكان يحف بالمخاطر.. والفيلسوف لا يساعدنا كثيرًا على استجلاء الأمر..

على عكس الفيلسوف الإيطالي نيغري الذي اعتبر ثورة تونس رغبة في «ديمقراطية حقيقية» هي في عمقها رغبة أوروبية وعالمية، فإن ألان باديو يبدي حيرته وقلقه إزاء إمكان انتساب ثورة تونس إلى النموذج الغربي الحديث أي تحديدًا، انتسابها إلى الرغبة في الديمقراطية على الطريقة الأوروبية. لم تولد ثورة تونس أو احتجاجاتها من «رغبة في الغرب»، هل يتعلق الأمر برغبة في الشرق؟ أم إن الأمر يتعلق برغبة في الحرية فيما أبعد من الثنائي الكلاسيكي العقيم الفاصل بين الغرب والشرق؟ يجيبنا باديو: «النقل إن الأمر يتعلق برغبة في الحرية.. ضد نظام استبدادي.. لكن الحديث عن رغبة في الغرب هو أمر إشكالي». لكن أي

تحديد نعطيه حينئذ لمفهوم الغرب؟ يعرفه باديو بوصفه: «جملة ما شكله اقتصاد السوق والديمقراطية البرلمانية...» ويضيف ساخرًا من هذا المفهوم «قبل 30 سنة الوحيدون الذين تبنوا اسم الغرب هم جماعة فاشية بعصي من حديد..».

إن الغرب نفسه صار يعاني منذ زمن من أزمة عالمية.. في نسق العولمة نفسه.. تعاسة فظيعة.. بطالة وفقر وتشرد ومجاعات.. وهنا بالضبط نعثر على طرافة قراءة باديو لاحتجاجات تونس: إنه يعول صراحة على ثورة تونس في قدرتها على اختراع أفق مغاير تمامًا للنموذج الغربي. لن يتعلق الأمر إذن بمجرد رغبة في الديمقراطية التي تنتهي دومًا بانتخابات أو بشكل ليبرالي من الحياة السياسية.

إن ما ينبغي أن نسميه تغييرًا فعليًا للعالم مثلما جسّدته احتجاجات تونس سوف يكون إذن وفق قراءة طريفة وغير مسبوقة لباديو «خروجًا من الغرب». لكن ماذا يعني تحديدًا «الخروج من الغرب؟» ههنا يسكت الفيلسوف الغربي، فهو لا يرى بحسب تصريحه أية إجابة... جاهزة... عن هذا المشكل. هل يلوح باديو بهذا الصمت الى أن هذا الخروج من الغرب لا يمكن التنبؤ بنتائجه وأن لا نبوة ولا وصاية على تاريخ الشعوب؟ وأن الفيلسوف لا يأتي إلّا متأخرًا لأن بومة مينارفا لا تحلّق إلّا آخر الليل؟ أم إنه من داخل الغرب لا يمكن أن نتحرر من الغرب، أي لا يمكن لفيلسوف غربي مثل باديو أن يرشدنا إلى كيفية الخروج من الغرب؟

أم إن المسكوت عنه الأخطر داخل أطروحة باديو ربما يتمثل في أن «الخروج من الغرب» قد يسقط بنا بالأحرى في الحل السلفي

الأصولي الذي آلت إليه الثورة الإيرانية؟ وقد يكون من باب التفاؤل السياسي أن نقول إن باديو ربما يلوح إلى قدرة الثورة التونسية على اختراع تصميم مغاير لكل الشعوب الثائرة في المستقبل.

ومهما يكن من حسن نوايا الفلاسفة فإنه ينبغي علينا هنا ألّا نتعجل.. وألّا نحث الخطى نحو الإجابات.. ههنا قدر السؤال أن يظل وحيدًا يتيمًا بلا إجابات.. تائهًا.. متسكعًا إلى أجل غير مسمى.. أن تكون ثورة تونس «خروجًا من الغرب» بالمعنى الوحيد الجاهز لدينا عن هكذا خروج: قد نكون هنا بصدد السير نحو عمق الهاوية.. حيث يسقط بنا المستقبل ثانية وثالثة في ماضٍ مؤبّد...

### 3- قراءة المرزوقي: ثورة تُعبّر عن إرادة الأمّة

كتب المفكّر العربي التونسي أبو يعرب المرزوقي مقالات عديدة عن الثورة بوسعنا جمع أهم أفكارها في أربع نقاط هي التالية:

الأولى: اعتبار الثورة التونسية من جهة مفهومها بوصفها «أملًا واستراتجية». والمقصود هو الجمع فيها بين رمزين روحيين عميقين في أصول التونسي ومصادره البعيدة. يتعلق الأمر بالعلّامة ابن خلدون من جهة والشاعر الكبير أبي القاسم الشابي من جهة ثانية. ابن خلدون رمز للاستراتجية والشابي رمز للأمل. حيث إن الثورة تجد روحها العميقة في أغاني الحياة للشابي من جهة ما هي إرادة يحدوها الأمل، وتجد عقلها المدبّر في «العمران البشري» الذي خطّطت له مقدّمة ابن خلدون من جهة ثانية. هنا يشتقّ المرزوقي توصيفه للثورة التونسية من عمق الطاقات العقلية والروحية للشعب التونسي. إنه لا يعتبرها ثورة

هجينة بل يعيدها إلى أصول أينعت على أرضها عمالقة شعر وفكر في حجم ابن خلدون والشابي.. ثورة تونس تجمع رمزيًا إذن بين الشعر والعقل وبين الحلم والذكاء السياسي. فلا الحلم يكفي ولا العقل يؤدي وحده إلى المستقبل.

الثانية: لكن هذا التوصيف السعيد للثورة التونسية بمصادرها العميقة لا يغفل عن أعدائها. حذار إذن من الثورة المضادة. لكن من هم أصحاب الثورة المُضادّة تحديدًا؟ يتعلّق الأمر بخلطة عجيبة تتألف، على حدّ عبارات المرزوقي من «رباعي يتكوّن من بقايا النظام وقيادات الاتحاد وبقايا المعارضة الديكورية وشهود الزور من نخب اليسار».

الثالثة: إن ما يُهدّدُ الثورة إذن هو جملة من الانقلابات ضدّها. انقلاب بقايا النظام الفاسد الذين ينشرون الوهم بأنّ مجرّد التخلّص من رأس النظام الفاسد كاف للتسرّع نحو الالتفاف على الثورة والانتقال الديمقراطي، وكأنما الثورة اكتملت ولم يبق إلّا تحقيق الديمقراطية. وانقلاب «بعض الفاسدين من المعارضة اليسارية» كي يتمكنوا وبتقنيات الحزب البائد نفسها من الحضور الكرتوني على الساحة دون تمثيل حقيقي. و«انقلاب النظام على رأسه للحفاظ على ذاته وانقلاب المعارضة التي تعايشت مع النظام على الثورة». بهذه الانقلابات العنكبوتية يحاول إذن أعداء الثورة الالتفاف عليها وسرقتها..

الرابعة: ما هي أهداف الثورة؟ عن هذا السؤال يجيبنا أبو يعرب قائلًا: «.. تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وإصلاح النظام السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي انطلاقًا من رؤية الأمّة المحدّدة لذاتيّتها المستقلّة والحرّة، ومن ثمّ

المشاركة في تحرير كل العرب والمسلمين من علل الضعف والتهميش في تحديد وجهة العالم الجديد..».

إن التوصيف الذي يقدمه المفكر أبو يعرب المرزوقي للثورة هو توصيف عربي إسلامي يؤمن بإمكان تنشيط أصولنا البعيدة وبأن الأمة العربية الإسلامية هي الأفق الكبير الكفيل باحتضان نمط وجودنا في العالم. رؤية كفيلة بالاحترام وفق حق الاختلاف شرطًا للانتماء إلى باحة العقول الحرة. لكنّنا نرغب فقط تكريمًا لهذا الرأي إبداء بعض الملاحظات حوله لا ندعي أنها ترقى إلى مستوى المغامرة الفكرية للمرزوقي، وهي التالية:

الأولى: إنّ مقولات من جنس غرب وشرق وعرب وعجم ومسلمين ونصرانيين قد فقدت الكثير من صلاحياتها النظرية منذ أن صار شعار العقل البشري مع كانط بخاصة المواطنة الكونية في عالم يتسع للجميع، ومنذ أن تحول العالم في زمن العولمة الى قرية صغيرة.

الثانية: ربّما آن الأوان أن نغيّر من أحكامنا حول أنفسنا. فبعد الثورات العربية صار لزامًا على الغرب نفسه ألّا ينظر إلينا على أنّنا مُهمّشون ومتخلفون وغير قادرين على حياة سياسية حرة ديمقراطية وكريمة. بل ربّما تكون الثورات العربية هي التي تعلّم الغرب كيف يثور هو الآخر على غطرسة أنظمته، وهذا وقع فعلًا في بلاد أوروبية بل وقع في «إسرائيل» نفسها. العرب يعلّمون إسرائيل نفسها كيف تثور ضد الصهيونية.. وهذا أمر رائع يجعلنا نغيّر من خرائطنا الروحية ومن مواقعنا ومن مشاعرنا..

الثالثة: من الأفضل التمييز بين اليسار الزائف الكرتوني واليسار الحقيقي الذي أينعت في رحابه نخبة من العقول الحرة

التي تستميت في الدفاع عن الإنسانية والحرية والمساواة. كفانا تبادلًا للشتائم من جهة اليمين أو من جهة اليسار، فذلك دوران مثير للغثيان ولن ينتصر فيه غير أعداء الثورة. وإن الأفكار العظيمة هي ملك للإنسانية بصرف النظر عن الجهة التي تأتي منها.

## 4 - قراءة المسكيني: انتفاضة حيوية ما بعد هووية

هل إن ثورة تونس رغبة في الحرية أم رغبة في الهوية؟ بهذا السؤال الدقيق يقرر المفكر التونسي، ومن داخل الثورة التونسية، أن يقترح علينا قراءة مغايرة للقراءتين الغربيتين، تعتبر أن ما حدث في تونس هو انتفاضة ما بعد هووية لأجيال من الشباب المعطل عن العمل، قال «نعم» للحيوي قبل الهووي. وبوسعنا تلخيص أهم طروحات هذا التوصيف الطريف لانتفاضة تونس الذي يعتبر أول نص فلسفي كتب في الثورة، ولم يمض عليها الأسبوع، فيما يلي:

أولًا: إن الثقافة التي ننتمي إليها تعاني منذ قرون من الزمن من انفصام فظيع بين علمانيين يستعملون الحرية ضد الهوية وسلفيين يستعملون الهوية ضد الحرية.

إن هذين الطرفين من الصراع حول معنى الإنسان في البلاد العربية بعامة هما من إنتاج الدولة الأمة الحديثة. وهي دولة لم تفعل طيلة عقود من الاستبداد غير صنع جهاز الهوية الكفيل بإنتاج هذا الانفصام وتخزينه ومراقبته وتجميده والسمسرة به بل واستعماله لفائدة إنجاح الدولة الأمنية القمعية والقاتلة لكل حياة سياسية حقيقية.

ثانيًا: إن ما وقع في تونس يوم 14 كانون الثاني/ جانفي هو تحديدًا تجاوز هذا الانفصام وكسر للحوار الأصم وللجدار

المتخشب الذي صنعته الدولة الأمنية الحديثة بين دعاة الهوية والآملين في الحرية. وهنا بالضبط يدخل على الركح عنصر جديد تمامًا. إنه الشباب المعطل عن العمل. وهو بعبارات المسكيني شباب حديث تمامًا طال تهميشه الى حد صار فيه إلى «جمهور مهمل خارج عن الاستعمال وكثرة جمالية يائسة أو إلى معمل لاستهلاك الجسد الرغائبي بلا أي مشروع أخلاقي أو وجودي».

ثالثًا: إننا إزاء «جيل ما بعد هووي» بامتياز. إنه جيل ثار على أمراض الجيل السابق عليه الغارق إلى حد النخاع في الضجيج الإيديولوجي حول أن نلحد أو أن نؤمن.. أن نبني المجتمع المدني على النموذج الغربي.. أم أن نتشبث بالذاكرة ونتاجر بالآخرة.. الحيوي قبل الهووي تعني أن أجسامًا جائعة معطلة عن العمل قد انتفضت.. من أجل الحياة التي لم تعد تحيا.. وانتصرت.. بأجسامها.. على كل أشكال الموت البطيء الذي عانت منه تحت نير الاستبداد.. نحن إذن أمام ولادة شكل جديد من الذاتية السياسية غير المسبوقة هي بتوصيف طريف للمتفلسف فتحي المسكيني «كثرة فلانية حرة متمردة وساخطة وعنيفة».

رابعًا: نحن هنا إزاء «ثورة لم تكن بلا قيادة بل إن مفهوم القيادة قد تغير». ههنا أطروحة غير مسبوقة تجري تحويرًا عميقًا على مفهوم القائد والزعيم والرمز الثوري بعامة. حيث تتحول القيادة من النخبة والزعامة والصنمية التقليدية الاستبدادية إلى «قيادة ميكروسياسية آنية ومؤقتة ومتكثرة ومتدفقة». نهر من الحرية يحررنا مشهده الرائع، الذي عاشه كل الذين جابوا الشوارع

الثائرة والساخطة.. من فكرة الجماعة إلى فكرة الكثرة الفلانية العنيفة والغاضبة.. والطريف هو أن فكرة الشهيد نفسها قد غيرت من عنوانها.. ذلك أن «شهداء تونس لم يضحوا بأنفسهم من أجل هوية بعينها.. إنما هم قُتلوا بدم بارد.. برصاص الدولة القمعية « كحلّ أمني لمشكل حيوي».

خامسًا: إن انتفاضات شباب تونس هي إذن «انتفاضات نوابت بامتياز.. نباتات حرة.. أجسام جائعة وفقيرة وسائبة ولكن منهمرة ومنتثرة.. في ساحات المدن الحديثة دون الدفاع عن أي جدار هووي نهائي... يتعلق الأمر بنوع من الحرية التي اخترعها شباب حر عالمي على نحو افتراضي فايسبوكي.. إنها ثورة قد وقّعت نهاية كل التصورات الاستبدادية للحياة السياسية. من ذلك نهاية فكرة الزعيم والقائد والعامة والرعية، من أجل ولادة الكثرة الحيوية الحرة بشكل جذري..

### 5 - ملاحظات أخيرة

لا مشاحة في الأسماء.. لكننا نختار أن نسميها «الثورة التونسية» وذلك لثلاثة أسباب استراتجية في عمقها:

أولًا: احترامًا لدماء الشهداء.. لم يموتوا هدرًا واعتباطًا.. بل وهبوا أنفسهم من أجل العبور ببلادنا إلى مستقبل يكفل حرمة الإنسان وحريته وعيشه الكريم..

ثانيًا: إنصافًا لإرادة شعب عانى طويلًا من الاضطهاد والقهر.. وحينما ثار.. رسم خطة اللاعودة إلى الاستبداد..

ثالثًا: كي ندخل التاريخ من الباب الواسع.. والثورة هي جواز عبورنا إلى الضفة الأخرى.. هي ثورة لا تقل عن الثورات العالمية. الثورة الإنكليزية (1649). أو الثورة الأميركية (1775)

أو الثورة الفرنسية (1789).. أو الثورة البلشفية (1917)...
فلماذا نبخل عليها بما يعضدها ويرتقي بها إلى مصاف الأحداث التاريخية الكبرى؟

إن شعبنا الكريم يعيش الآن امتحانًا تاريخيًا عسيرًا. علينا أن ننغمس معه إلى حد قلب الهاوية وأن نعيش سويًا معاركنا إلى النهاية.. لذلك لا يحق للمثقف أن يبث روح التشاؤم والهزيمة.. كل إحباط للطاقة الثورية المتنمرة في قلوب الثائرين والصادقين نعتبره خيانة للثورة ولإرادة الشعب ولكل أغاني الحياة.

وأخيرًا ثلاثة أشياء ينبغي اعتبارها من بقايا الدكتاتورية:

أولًا: اعتبار أن الشعب لا يفهم: وبالتالي تنصيب أوصياء متحذلقين على مصيره وكرامته.. ومواصلة التلاعب بمشاعر هذا الشعب وثرواته وخيرات بلاده.. دون انشغال حقيقي بالأفواه الفاغرة.. إن الجوع لا يصبر ولا يؤجل.. ولا ينتظر الانتقال الديمقراطي.. كفاكم تهريجًا أيها المؤقتون..

ثانيًا: ليس كل حديث عن الثورة ثوري بالضرورة.. حذار من السفهاء والزائفين الذين بصدد التآمر على الثورة.. لقد مات الشهداء حقًّا.. أما أنتم فتكذبون..

ثالثًا: لسنا جاهزين كفاية كي نفهم الخرائط السياسية الحالية في تونس، فهي غامضة جدًّا بل وشبيهة بنسيج العنكبوت الذي تنسجه بعض الأحزاب، خاصة البنفسجية منها، مع رموز النظام السابق التي لا تزال ماسكة بزمام الأموز في الحكومة المؤقتة والمرقّطة..

– 3 –

## من أساء إلى الذات الإلهية
## أم من أساء إلى الثورة؟

إمّية محرجة قد تجمع في عمقها السؤالين في سؤال واحد فحسب. لأنّ من أساء إلى الذات الإلهية هو نفسه من أساء إلى الذات البشرية وهو عينه من أساء إلى العقل والإبداع والحلم والإيمان وإلى الثورة في كرّة واحدة.. ليس في هذا المقال أيّ تأثيم لأية جهة لا للذين دافعوا عن الإبداع وفيهم مثقّفون نحترمهم وأصحاب إرادات طيبة وعقول حرّة، ولا للذين توهّموا أنّ الذات الإلهية قد وقع مسّها ولمسها.. وربّما هناك أطراف أخرى هي التي تلاعبت بخيوط هذا الركح العبثي ومازلنا نجهل هويّتها..

من أساء إلى الثورة في تونس؟

قد يكون هو ذا السؤال الحقيقي الذي يختفي بفعل فاعل وراء أسئلة أخرى ولدت على الركح السياسي لأوطاننا الثائرة بضرب من العمليات القيسرية. ليست كل الأسئلة شرعية.. ثمّة أسئلة صادقة وأخرى كاذبة وبعضها آجلة وبعضها عاجلة. ثمّة أسئلة آثمة وأخرى ماكرة، وبعضها مخيّبة للآمال وبعضها مُحبطة وأسئلة حمقاء وساذجة ومضحكة وأخرى مخزية ولئيمة، وثمّة

أسئلة تخفي أسئلة أخرى أخطر من التي تعلنها.. وثمّة أسئلة اعتباطية أو عبثية ولا جدوى من طرحها أصلًا.. وهناك من الأسئلة ما ينبع عن رفاهية فكرية لا تُطعم الجياع ولا تنفع البلاد والعباد.. وثمّة أسئلة تنبثق من فراغ ولا تؤدّي.. وقد تثير فينا الغثيان أو الاشمئزاز وقد تجرّنا إلى دوائر مربّعة تحدّ العقل وتخنقه من الجهات الأربع.. حذار من الأسئلة والتسآل والمساءلة.. ليست كل أسئلتكم بريئة ولا شفافة.. ولا صادقة.. هناك من الأسئلة ما ينحدر بنا إلى الهاوية.. كل المؤامرات تحيكها أسئلة.. فلا تركبوا السؤال كيفما اتفق.. سائلوا أسئلتكم جيدًا.. قبل السير على دربها..

من أساء إلى الذات الإلهية في تونس؟ هذا السؤال ركبه أرهاط من الناس في تونس هذه الأيام. لكن بأي شكل وقع ذلك؟ ثمّة من أشعل النار وآخر جمّع الحطب على قدر المستطاع وبعضهم وجد نفسه محشورًا في مربّع هذا السؤال حشرًا.. رهط منهم يدافع عن حرية التعبير وآخر يدافع عن الذات الإلهية.. أيهما الضحية؟ وأيهما الجلّاد؟ ههنا يختفي الجلّاد بكل مكر.. لا أحد يعلم هويته الحقيقية ولا مكان إقامته. لكن الضحية مفضوحة من الجهتين.. وربما ليس لدينا داخل متاهة هذا السؤال الماكر غير الضحايا.. بل قد نقول إنّ كل راكبي هذا السؤال إنما هم ضحايا يتشابهون.. سواء تورّطوا فيه من جهة الدفاع عن الإبداع والخيال أم من جهة الإيمان والمخيال.

في جبّة هذا السؤال لا تختفي الذات الإلهية فحسب بل تختفي أيضًا الذات البشرية.. وبالتالي هو سؤال لا تُمسّ فيه

فحسب ذات الله في قداستها بل يُعتدى فيه أيضًا على ذات البشر من جهة حقّها في الحلم.. وحيث لا يغضب المؤمنون فحسب من تجسيد الله بل يغضب العقلانيون أيضًا من حجبه عن عيون الأطفال الحالمة.. وربّما يكون السؤال الكفيل بالطرح هو التالي: لماذا يغضب المخيال من الخيال؟ ولماذا يخاف الإسلامي من لمس الله خيالًا وافتراضًا وإبداعًا وحلمًا؟ هل بوسع مجرّد فيلم أن يبثّ الفتنة بين أبناء شعب واحد مسلم منذ مئات السنين.. ولماذا يخافون على الذات الإلهية التي تسكن جيدًا في القلوب.. أسئلة مغلوطة وماكرة وقد تنحدر بنا في الهاوية. تلك إذن أسئلة مغرضة بل ومسيئة للثورة نفسها..

لماذا يفزع المسلمون من تجسيد الذات الإلهية؟ ولماذا يخافون من الكرتون والكاريكاتور؟ هذه واقعة تذكرنا بما وقع مع الرسوم الكاريكاتورية حينما أقدم أحد الدنماركيين على تجسيد النبيّ انطلاقًا من فنّ الرسم الكاريكاتوري..

وماذا يحصل حينئذ حينما يحشر البشر الله ثانية في صراعهم السياسي على إدارة ميدان الشأن العام؟ نحن إزاء مشكل دقيق على حدّ عبارات المسكيني «وفجأة تمّ إقحام اللّه في حظيرة النوع البشري من جديد بوسائل جمالية»..

من أساء إلى الثورة؟ بعد كل العمليات القيسرية التي وقعت عليها من ركوب على الثورة والتفاف حولها وسرقة لها.. ههنا عملية ماكرة جديدة في حقّها.. يقولون إنّ في الأمر فتنة بين أفراد شعب يحاول بكل جهده وإراداته الطيبة والثورية السير على درب مستقبل مغاير. لكن أليست هذه الفتنة ضرورية داخل المسار

الثوري من أجل الحسم في عقلية الصدام بين اليمين واليسار في البلاد العربية..؟. يبدو أنّ سياق هذه المعركة الفاتنة سيّئ التوقيت.. لكن متى اشتعلت المعارك في أوقات نختارها سلفًا ونهيّئ لها أو نتوقعها ونستبق على موعدها؟ بوسع الأيادي الخفية أن تزرع الشقاق لكن ليس بوسعها التنبؤ بنتائجه، وليس من حقّ أطراف بعينها مهما كانت حسن نياتها الانفراد بمصير الشعوب وتشويهها وسرقة أحلامها.. ليست مشكلتنا اليوم ونحن على دروب زلجة ومنحدرات مزلقة أن نتخاصم عن الذات الإلهية إن كانت موضوعًا فنيًّا أم موضوعًا إيمانيًّا، لنا من المشاكل ما يغنينا عن هذه المعارك الفقهية السيئة الطرح والتوقيت معًا.. ويبدو أنّ الحسم في هذه الأسئلة ليس موكولًا الى التهريج المرئي الذي سريعًا ما تحول من أثر فني الى فضيحة دينية، إنما يتطلب الأمر ثورة ثقافية بوسعها أن ترسم الفواصل بين منطقة الإيمان ومنطقة الإبداع وبين العقائد والأحلام وبين الطقوس والأغاني.. وبين الفتوى الفقهية للشيوخ والرقص الشرقي للأجسام الحرة. وأنّ ما تقتضيه المرحلة الراهنة هو التالي: ليس بوسعنا أن نحسم مشكلتنا مع الأصوليين بـ«مجرّد دفاع ليبيرالي أو علماني عن حرية التعبير.. ذي أصول مسيحية.. لكن ينبغي على المفكرين والمبدعين عندنا أن يبحثوا بكل قوة عن طروح أصيلة لهذه المشاكل والتفكير فيها بكلّ شجاعة من الداخل مهما كلّفهم ذلك من التعرّض إلى الصدام الأخلاقي والوجودي والمدني والحيوي» (حسب تشخيص غير مسبوق للمسكيني في النص المذكور).

من يعطل الثورات العربية ومن يسيء إلى إرادات الشعوب وإلى رغبتها في المستقبل؟ وإلى أي مدى بمستطاعنا الحلم

بالمستقبل ونحن متمسكون بالماضي بشكل دموي؟ أي مستقبل نريد؟ هل مضىٰ المستقبل بعدُ؟ أم لا شيء جديد سوف يأتي لشعوب لا تريد أن تفرّط في جبّة الحلّاج بل تكثر منها النسخ والأشباح والأطياف على نحو غير قابل للتخييل ولا للتمثيل ولا للتجسيد.. وهل ما زال على الإبداع في ديارنا أن يخشى من تحريم الصور بعد كل أنواع التنكيل بها وبنا؟

لنحارب هذه الأسئلة الملغّمة ولننخرط في الأسئلة العاجلة من قبيل: من أساء إلى الذات البشرية في أوطاننا العربية؟ من أساء إلى العقل في ثقافتنا؟ من أساء إلى الإبداع والحريات؟ من أساء إلى الثورات العربية؟ من لازال يستأنف إعدام إمكانات الحياة السياسية والثقافية؟ من لا زال يتلاعب بمستقبل هذه الأوطان؟هل هو الاستبداد الذي ما يزال يُعشّش في العقول والأجسام أم هي الأصوليات اليمينية أم هو اليسار الكرتوني؟ أم الثورة الثقافية التي لا زالت خجولة أو لم تبدأ بعدُ.. بالرغم من توفر أوطاننا على مثقفين ومبدعين.. والكثير من النوايا الحسنة والأقلام العنيدة..

**باللاذقية فتنة ما بين أحمد والمسيح    هذا بناقوس يدق وذا بمئذنة يصيح..**

هكذا قال المعرّي في الزمان البعيد عن العواصم العربية الحديثة.. لكن يبدو أنّ ما يحصل هذه الأيام في البلاد العربية ليس بعيدًا جدًّا عن بيت القصيد..

ربّما يجدر بنا أن نوجه أسئلتنا وجهة أخرى إزاء ملف الإساءة إلى الذات الإلهية الذي قامت عليه الدنيا وقعدت هذه الأيام في تونس. يتعلّق الأمر بالبحث عن درب إشكالي غير هذا الذي انحدر إليه المشكل من تصادم حادّ بين علمانيين اتخذوا من

الله موضوعًا لفرض حرية التعبير وسلفيين جعلوا الذات الإلهية ذريعة للدفاع عن ثوابت الأمة. من أساء تحديدًا للذات الإلهية؟ وهل هذا هو السؤال الحقيقي وراء هذه المعارك الأصولية بين من ينصب نفسه وصيًّا على الله ومن يدّعي أنّه الحارس الرسمي للعقل والحرية والحداثة في بلادنا؟ أم إنّ وراء هذا الصراع بين «المؤمنين» و«الملحدين» أسئلة أكثر خطورة من مجرد تلاعب كرتوني بالمقدس من الجهتين وفي كل معاني الكرتونية والبلاستيكية والزئبقية.. خاصة وأننا إزاء هذه المسألة التي تمس من قداسة الذات الإلهية إنما نغامر بأقلامنا وبأنفسنا في طرق زلقة ومزلقة وزلجة بل قد نكون في منحدر ميتافيزيقي لا أحد يدري إلى أية هاوية سيدفع بنا. وإنّ في هذا الركح الكثير من الرسوم الكاريكاتورية.. اكتفينا من الضحك على أنفسنا.. ومن الإقامة في قلب المهزلة.. أبعدوا هراواتكم عن قلوبنا وعقولنا.. لنا من الأرواح ما يكفي.. أبعدوا عنّا الجنامين..

إنّ الفصل بين المؤمنين والملحدين الذي تربّى عليه العقل في ثقافتنا التوحيدية منذ قرون من الزمن ليس بديهيًّا إلى الحدّ الذي نعتقد.. لا أحد منّا مؤمن على الوجه الصحيح الذي ترسمه السنّة والصّحابة لأنه لا أحد بوسعه أن يكون سلفيًّا وهو «خلفي» بامتياز.. أمّا ما تبقى فمؤمنون على قدر ضعفهم البشري وتقلّب أمزجتهم ومحدودية تصورهم للمقدس وللدين الصحيح.. وأكثرهم يعوّل على المغفرة والرحمة الربّانية وغسل الذنوب في مواسم الحجّ.. ولا أحد منّا ملحد بمعنى نفيه لكل تعلق بالمطلق. بل إنّ الإيمان والإلحاد إنما هي انفعالات لاهوتية آن الأوان لإعادة النظر فيها..

«ممنوع اللمس.. هناك ذات إلهية» عنوان طريف لفتحي المسكيني يخترع فيه فكرة مثيرة حول الفواصل العقيمة بين الملحدين والمؤمنين حيث لا أحد ملحد على نحو حقيقي.. كلّنا مؤمنون بطرق أخرى.. «ليس هناك ملحدون بل مؤمنون على نحو مغاير...» دعونا من الباطل وابتعدوا عن شمسنا وعن عقولنا وعن إمكانات حلمنا بإلهٍ مرح يحبّ الحياة ويكره حفّاري القبور وكفانا ترّهات عن الموت وعن عذاب القبر وقابضي الأرواح ومصّاصي الدماء ونكاح الكثيرات والكثيرين.. فلنا منهم الكثير في البلاد العربية من الطغاة والمستبدين ومن اغتصب أحلام شعوبنا واقتلع عيونهم وحتى أظافرهم.. والمساجين السياسيين أحقّ بكتابة هذا التاريخ..

ومع ذلك ليست المشكلة إطلاقًا في الإيمان والإلحاد فالإسلام ليس حدثًا جديدًا في ثقافتنا.. ولم يظهر بيننا مع الثورة وسنة 2011. لماذا نتخاصم اليوم حول الإيمان والكفر كأننا في معركة بين أهل الظاهر وأهل الباطن أو بين المعتزلة والأشاعرة.. أو بين تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد.. هل تاه ابن رشد عن رشده ثانية في هذه الثقافة؟ وهل سيُغتال العقل ثانية في هذه الأمة؟ وهل يصير الانتماء إلى الإسلام مؤامرة ضد العقول الحرّة؟ كل الأسئلة متشابهة متقاطعة متوترة.. لا السؤال مطمئن إلى أمنه وحريته ولا العقل يملك الوجهة الصحيحة التي بوسعه السير وفقها.. وكلما اشتدت الرقابة على العقول الحرة كلما وقع الاستيلاء على القلوب والأجسام.. وربّما آن الأوان كي ننصّب في هذه الثقافة حرّاسًا شرسين للعقل لحصانته وأمنه وشرعيته وحريته وكرامته.. وآن

الأوان أيضًا أن نحصّن حقول الإبداع ضدّ كل أشكال الوصاية والرقابة السياسية الأخلاقية واللاهوتية معًا.. وإلى حين نتثقّف كفاية من أجل رسم الحدود والفواصل والخرائط بين المخيال والخيال بين الإيمان والإبداع وبين الطقس والرقص، علينا أن نبقى على حذر شديد من الانزلاقات الخطرة ومن اختلاط الأسئلة والأمزجة ومن اندساس الأرواح السياسية الشريرة والأنفس الكئيبة بيننا..

## - 4 -

# الثورة التونسية
# بأعين كانطية

جيل كامل من العقول والنخب الصغيرة ترعرعت في أحضان التنوير مثلما صاغته مقالة صغيرة للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، ولم يكن هذا الفيلسوف نفسه على علم بالحجم الحقيقي لمقالة كتبها من أجل مجرد سؤال طرحه مجرد قسّ من قساوسة الكنيسة. وفي الحقيقة مثلت هذه المقالة أفقًا عامًا لأجيال من العقل العربي، رئة أخرى لاستنشاق رائحة الحرية في ظل أنظمة استبدادية تستعبد الأجسام والعقول وقد ولدتها أمهاتها أحرارًا. قبل يوم 14 كانون الثاني/ جانفي،مثّل التنوير للفلسفة في الوطن العربي الكبير بديلًا ممكنًا عن الثورة.. إمكانًا للتحرر بعقولنا ونصوصنا ومدارسنا من جهلوت الاستبداد وطاغوته وسحقه اليومي للمساحات الحرة.. وبالرغم من أن التنوير قد غيّر من مواقعه ومن عناوينه مرّات عديدة صرنا نتحدث فيها عن تنوير معتدل وتنوير جذري وتنوير ناقص وتنوير جديد.. وحتى عن مضادّة التنوير... فإن العقل الفلسفي العربي ما انفك في عود على بدء، استئنافًا أو اختصامًا أو مغايرة، للأفق الوسيع لتنوير رسالته الأولى «تجرؤوا على استعمال عقولكم».

ما الفرق بين التنوير والثورة؟ وإلى أي مدى بوسعنا أن نستعمل عقولنا في مدننا الحالية المؤقتة؟ وماذا نستعمل من أنفسنا ونحن في حالة ثورة لا نعرف مصيرها؟ عقولنا أم غضبنا؟ وهل يصلح العقل كي تولد الثورات وتزهر وترعرع؟ أم إن العقل بارد وعاقل ورصين ومتعقل وهادىء، وسعيد، في حين تحتاج الثورات إلى العنف والغضب والصراخ وتكسير الأنظمة والأنساق على رؤوس أصحابها؟ يبدو أنّ الثورات لا تولد إلّا من الجراح والآلام وقد صارت جماعية.. في حين أن العقل يبدو وحيدًا متوحدًا فرح بالصحراء التي تنمو على يديه وتترعرع...

في هذا النص سوف نميز بين التنوير والثورة من خلال فلسفة كانط. هو امتحان وهو محاسبة تريد أن تكون ثورية لفيلسوف قضيت في الاشتغال على نصوصه سنين من زهرات عمري.. ما علاقة الفلسفة بالثورة؟ وبأي معنى نتكلم عن فلسفة ثورية وعن فلسفة محافظة؟ أليست الفلسفة في ماهيتها وروحها ثورة على كل عاداتنا ومعتقداتنا بل وأدياننا وآلهتنا.. كانوا حكامًا طغاة أم أوهامًا ولاهوتًا يعطل القوى الحيوية للبشر ومحبتهم للحياة..؟ نعم هناك فلاسفة يصنفون ثوريين وغاضبين وهناك آخرون محافظون وهادئون ومستقيلون من السياسات المباشرة للدول.. إلى أي صنف ينتمي كانط؟ ليس كانط فيلسوفًا ثوريًا.. لكنه ليس تنويريًا بالمعنى الألماني الدقيق للتنوير.. وليس كانط أيضًا فيلسوفًا رجعيًا أو محافظًا أو جبانًا أو خائنًا لإرادة شعبه.. هذه هي المفارقة التي يعالجها هذا المقال.. لذلك نقترح أن نمتحن الأطروحة التالية: لقد كان كانط معجبًا بالثورة الفرنسية.. لكنه كان يعتبر أن التمرد على

صاحب السيادة حق غير شرعي أصلًا.. وفضّل التنوير على الثورة.. لم يكن كانط ضد الثورة لكنه اعترض على الجانب العنيف في الثورة،أي الاغتيالات والإعدامات كما في الثورة الفرنسية، لأن في ذلك مسًّا بجوهر التنظيم المدني القائم على وحدة الإرادة العامة للشعب التي يجسدها الحاكم.

أربعة أسئلة نحاول معالجتها:

1) ما الفرق بين التنوير والثورة؟

2) لماذا تحمس كانط للثورة الفرنسية؟

3) لماذا اعتبر كانط الثورة أمرًا غير شرعيّ؟

4) ما حدود التصور الكانطي للثورة؟

## 1) ما الفرق بين الثورة والتنوير؟

في مقالة ما هو التنوير؟ (1784) كتب كانط ما يلي: «عن طريق الثورة يمكن أن نسقط استبدادًا فرديًا، أو أن نضع حدًّا لاضطهاد يقوم على التعطّش للثروة وللنفوذ، ولكننا لن نبلغ بها إصلاحًا حقيقيًا لنمط التفكير، على العكس من ذلك ستنتعش بسببها أحكام مسبقة جديدة على غرار الأحكام القديمة لتشدّ إلى حبالها السواد الأعظم المفتقر إلى الفكر». إنّ هكذا نصّ على استقراره المزعوم أودعه كانط لغمًا فلسفيًا علينا تفجيره. فحينما يفضّل الفيلسوف الإصلاح على الثورة فهو يبرر ذلك بحجتين، تبدوان حكيمتين فيما أبعد من الخصومة بين الثوريين والمحافظين،لكن خطيرتين على كل الثورات في الوقت نفسه. كيف ذلك؟ إن الإصلاح الحقيقي للعقول أفضل من ثورة تسقط حكمًا استبداديًا، فذلك ينبهنا إلى نمط مغاير لمشاركة الفيلسوف في الشأن العام. ذلك أن الأخطر على البشر هو الوصاية على

عقولهم وليس الاستبداد بثرواتهم. ثورة على العقول لا ثورة على البطون: ذاك هو موقف كانط.

أما عن الحجة الثانية فتقوم على أن الثورة قد تنشط أحكامًا مسبقة جديدة تشد إليها الدهماء التي تفتقر إلى الفكر. كل ثورة تجلب معها أحكامًا مسبقة وقد تنشط أوهامًا قديمة وقع تجميدها من طرف الاستبداد. مع الثورات العربية طفت على السطح أحكام مسبقة وأوهام قديمة. عودة إلى المكبوت الإيديولوجي بأطيافه المختلفة تظهر هنا وهناك من تونس وليبيا ومصر واليمن وسوريا...

إن كانط يفضّل إذن الإصلاح على الثورة. وهنا علينا أن ننبه إلى التصور الذي يقصده الفيلسوف من مفهوم الإصلاح. لا يتعلق الأمر بإدخال إصلاحات أي تغييرات على القوانين أو التنظيم المدني،من أجل ترميم بناء مهدد بالانخرام. الإصلاح المقصود هو تغيير حقيقي بمعنى جذري لآلة العقل البشري نفسه.. هو إصلاح حقيقي لنمط التفكير.. وليس مجرد تغيير وترميم لنظام الدولة.. وهنا نلتقي بمفهوم التنوير بوصفه البرنامج الأمثل لإصلاح العقول بدلًا عن إسقاط المستبدين. الذي قد ينتهي بمستبدين جدد.

علينا أن نقف هنا عند مفهوم التنوير. ولنذكّر بداية أن النقاش حول التنوير قد بدأ منذ 1780، وأن كانط لم ينخرط فيه إلّا بشكل متأخر. وفي الحقيقة انطلق هذا النقاش حول التنوير في ألمانيا من خصومة حادة حول كيفية استعمال التنوير. وكان هناك استنكار لشطط وإفراط في التنوير. وجاءت مقالة كانط «ما هو التنوير؟» بمثابة الإجابة عن سؤال طرحه القسّ البرليني زولنر حول مشكلة الزواج المدني.. وقد كان القسّ يدافع عن الزواج الديني، مستنكرًا بذلك الاستعمال المشط لمفهوم التنوير، طارحًا سؤاله الاستنكاري «ما هو التنوير إذن؟».

وقد سبق كانط إلى الإجابة عن هذا السؤال مندلسون في شهر أيلول/سبتمبر 1784، ومندلسون هو تنويري حقيقي حيث التنوير الألماني يعني تحديدًا ضرورة احترام الإنسان لا بوصفه كائنًا عاقلًا فحسب بل بما هو كائن حي له تاريخ وعادات دينية ينبغي معاملتها باحترام. يقول مندلسون معرفًا التنوير:

«إن التنويري، صديق الفضيلة، ينبغي عليه أن يفعل وفق التيقظ والتبصر، وأن يتحمل بالأحرى الأحكام المسبقة بدل أن يرفض القسط من الحقيقة الذي يرتبط بها على نحو عميق... إن التسامح إزاء الأحكام المسبقة أفضل من شطط التنوير الذي يؤدي إلى إضعاف الشعور الأخلاقي وعدم التدين والفوضى».

ضدّ هذا المعنى للتنوير يكتب كانط في كانون الأول/ديسمبر 1784 مقترحًا تصورًا فلسفيًا جذريًا هو الذي سيبقى في ذاكرة العقل البشري منتصرًا على تصور مندلسون. إن أهم أطروحات التنوير الكانطي وهي التالية:

أولًا: التنوير هو خروج المرء من حالة القصور إلى حالة الرشد.. وهو قصور ناتج عن عدم استعمال المرء لعقله والقبول بالعيش تحت الوصاية. لذلك شعار التنوير هو «تجرّأ على استعمال عقلك».

ثانيًا: من الصعب على المرء أن يتحرر بمفرده.. وأمّا أن يستنير جمهور برمته.. فهو أمر أقرب إلى الإمكان.. شريطة أن ينعم هذا الجمهور بالحرية..

ثالثًا: لا يبلغ جمهور مرحلة التنوير إلّا على مهل.. لا يمكن أن نستنير على نحو فجئي وعنيف وفي كرّة واحدة..

رابعًا: إن التنوير الذي يريده كانط يتعلق تحديدًا بالتجرّؤ

على استعمال الانسان عقله بشكل حرّ وبعيد عن كل وصاية ورقابة في المسائل المتعلقة بالدين خاصة. وإنه بالتالي كل من يعطل التنوير في معنى تعطيل عمل العقل البشري، أو من يعترض على الاستعمال العمومي للعقل سواء كان الحاكم أو رجل الدين أو أي شخص آخر، فإن ذلك يُعتبر مسًّا بالحقوق المقدّسة للإنسانية ودوسًا عليها.

وبكلمة واحدة بوسعنا أن نعتبر أن مقالة «ما هو التنوير؟» لكانط هي بمثابة البيان السياسي الثوري لكانط في بلاد لم تقم بثورتها لا على الطريقة الإنكليزية (1649)، ولا على الطريقة الأميركية (1775) ولا على الطريقة الفرنسية (1789). لكن التنوير الذي رسم كانط معالمه ليس ثورة في معنى الحدث التاريخي العنيف والجذري الذي يكنّس في كرّة واحدة تنظيمًا سياسيًّا من أجل استبداله بآخر. التنوير ليس ثورة لكنه فعل ذاتي أخلاقي باطني للتفكير بأنفسنا.. أنطولوجيا جذرية لعصر برمته يطمح إلى الحرية ويراهن على العقول وعلى التقدم الأخلاقي وعلى الارتقاء بالإنسانية إلى مواطنة كونية وسلم دائم. إن الفرق هنا بين التنوير والثورة هو أن التنوير لا يقتضي غير الحرية الفكرية وهي حرية غير عنيفة وتملك مفعولًا ثوريًّا ما دامت تهدف إلى اصلاح جذري لنمط التفكير..

## 2) لماذا اعترض كانط على الحق في ثورة شعب ما على صاحب السيادة؟

نحن ههنا إزاء مكان خطير ينبغي أن نحسن الدخول إليه والخروج منه بسلام. أن تعترض الفلسفة على حق شعب ما في الثورة على حاكم مستبد، أمر يهدد الفلسفة والفلاسفة في الصميم. وهنا نقف عند أخطر

نص كتبه كانط عن الثورة. يقول في إحدى صفحات كتاب ميتافيزيقا الأخلاق ضمن قسم «نظرية القانون» ما يلي:

«إن تغييرًا للدستور.. لا ينبغي أن يكون إلّا من طرف الحاكم نفسه وذلك يتمّ عبر إصلاح، ولا يتمّ ذلك من طرف الشعب باللجوء إلى الثورة، وهو اصلاح يقتصر على السلطة التنفيذية فحسب دون أن يمتدّ إلى السلطة التشريعية». وإنه بالتالي «ليس ثمة أية مقاومة شرعية للشعب ضد المشرع الأسمى للدولة».

كيف نفهم هذا الأمر؟ ثلاثة معطيات تساعدنا على تبرير موقف كانط هي التالية:

أولًا: إن هذا النص قد كتبه صاحبه سنة 1795 أي بعد الاغتيالات والإعدامات التي استهدفت الحكام ورجال الدين، والتي تلت الثورة الفرنسية. وهي أحداث استنكرها كل الفلاسفة تقريبًا منهم بوركا الانكليزي وفيشته وشيلر.. بما هي مسّ بحرمة أرواح البشر ومقدساتهم وبقداسة التنظيم المدني وبجوهر الأخلاق.

ثانيًا: إن كانط فضّل الدفاع عن نظرية في القانون كونية وملزمة وكفيلة بإنقاذ الدستور الشرعي الضامن لكل الحريات بدلًا عن الدفاع عن الثورة الفرنسية كحدث خاص لازالت نتائجه آنذاك غامضة وفوضوية.

ثالثًا: إنه ضمن تنظيم مدني قائم على القانون، لا يجوز للشعب أن يعترض على قرار صاحب السيادة، لأنه في تلك الحالة، من سيحسم الأمر؟ من صاحب الحق؟ وبأي حقّ والحال أن القانون لم يعد هو الشرعية العليا لكل حقّ؟ هكذا يخلص كانط إلى أن كل تمرد على القانون الذي يمثله الحاكم إنما هو هدم لدولة القانون نفسها.

رابعًا: ينبغي أن نشدّد هنا على التصور الثوري الذي يقدمه كانط لدولة القانون: إنها دولة لا يكون فيها الحاكم غير مجرد ممثّل للإرادة المدنية للشعب.. وهو شخص عام مهمته أن يمارس السلطة التي منحها له شعبه وفق القانون الذي يبقى دومًا فوق الجميع. وهذا الحاكم لا يملك أي شيء لا الذوات ولا الأرض ولا ثروات البلاد. فهو بحسب كانط السيد الأسمى للعدالة التوزيعية حيث يضمن توزيع الخيرات على أصحابها دون أن يكون له أي حق في ملكيتها أو الاستيلاء عليها.

خامسًا: وبالتالي إن المواطن في دولة القانون لا حقّ له في التمرد لأنه يسلّم ضمنيًا بأن الحاكم لا يقترف في حقّه أي نوع من الظلم. وإذا ما وقع ذلك، فإنه من حق المواطن، حسب كانط، أن يدلي برأيه وبحكمه وبنقده علنا وبشكل عموميّ، لأن دولة القانون هي نفسها دولة التنوير حيث ينعم الجمهور بالحرية.

سادسًا: لقد كان كانط يعوّل على المثقف القادر على الاستعمال العمومي لعقله بما هو نوع من المقاومة السلمية أو من التمرد الهادئ الذي يتكفل بمراقبة دائمة للحاكم حتى لا يحيد عن مبادئ دولة الحق والقانون. وذلك لأن الدولة في جوهرها تنظيم مدني يقوم على الإرادة العامة والقانون الكوني الذي لا يمكن الاحتجاج عليه.

### 3) لماذا تحمّس كانط للثورة الفرنسية؟

في نص من نصوصه الأخيرة تحت عنوان «نزاع الكليات» (1797) يكتب كانط عن الثورة الفرنسية ما يلي: «إن هذا الحدث لا يتمثل في وقائع جميلة أو وخيمة قام بها البشر، بحيث صار فيها ما كان عظيمًا أمرًا مبتذلًا بين الناس.. وحيث انقرضت كما بسحر

أجهزة سياسية لامعة جدًا وقديمة جدًا وانبثقت في مكانها أخرى كما من عمق الأرض. لا. لا شيء من كل هذا. يتعلق الأمر فحسب بطريقة تفكير المتفرجين التي تتجلى بشكل عمومي بمناسبة هذا اللعب للتحولات العظيمة... والتي تظهر.. موقفًا كونيًا.. خاصية للنوع البشري.. خاصية أخلاقية.. لا تمنحنا فقط الأمل في التقدم بل هي هذا التقدّم عينه». هذا النص يعبر فيه كانط صراحة عن حماسته وفتنته القصوى بحدث الثورة الفرنسية. إنها تجسد في تأويله،أملًا يحمله كل البشر، أملًا كونيًا هو الأمل في التقدم الأخلاقي نحو عالم يكون فيه الإنسان غاية في حد ذاته والحرية هي مفتاح كل الحقل العملي للبشر. إن الثورة الفرنسية التي قام بها «شعب ثري جدًا من الناحية الروحية» تبعث في ذهن المتفرجين الذين ينتمي إليهم كانط،حماسة قصوى للثورة، تعود إلى الأمل في التقدم، أمل جسدته الثورة الفرنسية.

كيف نفهم حماسة كانط للثورة؟ نحيل هنا على ليوتار المفكر الفرنسي ما بعد الحديث الذي اشتغل على هذا الأمر رأسًا. وهي أطروحة نكتفي بتجميع عناصرها للقارئ العربي في النقاط التالية:

.. أولًا: إن كل ما يحصل في الحقل السياسي التاريخي لا يحدث فحسب من جهة الركح، بل يحدث أيضًا من جهة المتفرجين الغامضين البعيدين الذين لا أحد ينتظرهم ولا أحد ينظر إليهم. هؤلاء فقط هم من بوسعهم التمييز داخل ضجيج الثورة بين ما هو عادل وما هو غير عادل.

ثانيًا: إن مفهوم الحماسة في السياسة هو المفهوم المناظر لمفهوم الاحترام في الأخلاق ولمفهوم الرائع في الجماليات. وأن الحماسة قريبة من الشعور بروعة حدث ما أي بعظمته. هو شعور بفرحة قصوى إزاء حدث عظيم.. عاطفة حادة تدفع

بالمخيلة الى تخومها. . بل هو حدث غير قابل للتخييل أصلًا وذلك من فرط هوله وروعه وعظمته. وهنا ينبغي التمييز بين الحماسة والتعصب: الحماسة حسب كانط تهب النفس دافعًا حيويًا من أجل تجاوز حدود التخييل البشري. في حين أن التعصب فيه يتوهم المرء أنه يرى شيئًا ما،فيما وراء حدود المخيلة،في حين إنه لا يرى غير أوهامه: الحماسة انفعال سياسي في حين إن التعصب انفعال ديني.

ثالثًا: إن الثورة الفرنسية هي في عيون كانط،تحقيق لحلم التقدم التنويري في ذاته. ههنا لا فاصل بين التنوير والثورة ولا بين الأخلاقي والسياسي. لكن إلى أي حدّ بوسع ثورة ما أن تكون أخلاقية؟ أو متخلقة؟ يبدو أن كانط ههنا يرفع الأخلاق الكونية والحس المشترك الجمالي والبعد الكسموسياسي للمواطنة في العالم إلى مستوى الثورة السياسية الفرنسية. . الشعب الفرنسي يثور في فرنسا وفي ألمانيا يشرّع الفيلسوف للتنوير، وتلتقي الشعوب والعقول في أمل واحد هو التقدم الأخلاقي بالإنسانية نحو تنظيم مدني يكفل الحرية والكونية واحترام الإنسان كغاية في حد ذاته.

## 4) حدود التصور الكانطي للثورة وللدولة

أهم عيوب التصور الكانطي للشأن السياسي هو تعويله على فكرة الفضاء العمومي الذي يقوم بمهمة رقابة الدولة عبر النقد العلني أو ما يسميه كانط بالاستعمال العمومي للعقل. لقد عوّل كانط كثيرًا على دور الفيلسوف في نشر ثقافة الحق والاحترام والمواطنة، معتقدًا بقوة الفيلسوف على الإقناع وفي شفافية الفضاء العمومي. ولم يكن في كل ذلك ليتنبأ بالتغيرات الجوهرية الطارئة على الفضاء العمومي الذي تحول إلى فضاء تهيمن عليه

وسائل الإعلام الإلكترونية والوقائع الافتراضية. إضافة إلى كل ذلك لم يكن كانط ليقدّر مدى خطورة الكلمة التي تحولت من وسيلة للتنوير إلى دمغجة صمّاء وأدلجة مخادعة.

## خاتمة

كانط والثورات العربية: ماذا لو دعونا نصوص كانط للتفكير معنا في الثورات العربية؟ ماذا تشبه هذه الثورات؟ هل بوسعنا قراءتها وفق نموذج قراءة كانط للثورة الفرنسية؟ هل سيتحمس كانط لثوراتنا، وهل سوف يعتبرها تجسيدًا لحلم كوني هو حلم التقدم الأخلاقي بالإنسانية؟ هذا السؤال بوسعه أن يجرنا نحو جهتين من التفكير لا نملك بعدُ الإجابة عن أيهما سوف يرسو بنا على برّ الأمان:

أولًا: إن الثورات العربية شبيهة في أسبابها ودوافعها العامة بالثورات الغربية الحديثة، فذاك أمر مفروغ منه. ما دامت جميعها قامت على رفض قطعي وإرادة تحرر جذرية من دول الاستبداد وقمع الحريات سحق لإرادة الشعوب. لذلك لن يكون موقف فيلسوف التنوير إلّا الإعجاب والتحمس للثورات العربية وعضدها ومباركتها بوصفها علامة على إمكان أن تتحرر الجماهير من أجل تدبير مصيرها بنفسها. أن يثور شعب ما عند كانط معناه أنه قرر دفعة واحدة وبإرادة واحدة وفي كرّة واحدة أن ينعم بالحرية. وذلك يعني أيضًا أن هذا الشعب قد قرر في سورة واحدة أن يفكر بنفسه وبكل ما أوتي من الاستعداد الطبيعي والأخلاقي والحيوي. إن شعبًا ما قد ثار ضد المستبد معناه أنه قد نجح في الخروج على نحو جماعي من حالة الوصاية والقصور إلى حالة الرشد والحرية. إنّ شعبًا ما قد هبّ وانتفض من السديم ومن العدم معناه أنه نجح أخيرًا في أن يتجرّأ لا على استعمال عقله

فحسب بل وعلى استعمال جسمه وانفعالاته ورغباته وكل قواه الحيوية من أجل السير نحو الحرية والعيش الكريم.

ثانيًا: لكن هل إن الثورات العربية تجسيد للأمل التنويري الذي بشّر به العقل الحديث أي التقدّم الأخلاقي؟ أم إن ما عاشته الإنسانية منذ قرنين من الزمن من تجاوز لأحلام التنوير وقد صارت في عقول نقّاد الحداثة إلى كابوس بل وإلى كارثة وبربرية وعدمية يجعل علاقة ثوراتنا بالأحلام الحديثة أمرًا إشكاليًا؟ ماذا تريد الثورات العربية تحديدًا: هل تريد الديمقراطية على الطريقة الغربية الحديثة؟ أم هي تريد استعادة للهوية العربية أو للهوية الإسلامية؟ هل تريد ثوراتنا التقدم بالمعنى التنويري أم هي رغبة في العودة إلى الماضي الذي ظلّ مكبوتًا لمدة سنين طويلة من طرف دول الاستبداد العربي؟ هل مللنا التنوير وصرنا بحاجة إلى تجاوز مبادئه التحديثية التي صنعت ملامح الانسان الغربي؟ هل إن الثورات العربية التي نعيشها هذه الأيام واعية بخطة المستقبل الذي تريده الشعوب؟ أم إن هذه الشعوب نفسها لم تنضج بعدُ من أجل مستقبل مغاير؟ وأيّ مستقبل نريد؟ مستقبل سوف يأتي من أفق مغاير تمامًا وجديد تمامًا ومفاجئ تمامًا؟ أم نحن بصدد السقوط في مستقبل مضى بعدُ؟ حذار.. الكثير من التضحيات والنضالات لازالت أمامنا من أجل توجيه ثوراتنا على الدروب الآمنة لمستقبل يأتي من جهة لم نمر بها بعدُ.. حذار ما مات شهداؤنا إلّا من أجل أن نعبر إلى الضفة الأخرى.. هل عبرنا؟ كل من يعطّل هذا العبور يقتل الشهيد ثانية.. حذار من التورّط بين دماء الشهداء وإرادة الشعوب..

## - 5 -

# هل انهزم اليسار العربي؟

إنّ ما يحدث اليوم في البلاد العربية بعد الثورة من انتصار للإسلاميين في الانتخابات والاعتداءات التي تقع على الحريات وعلى كل القوى اليسارية،في نوع من الدفع بالمستقبل نحو التصور السلفي، أمر يجعل من اليسار العربي بين مطرقة السلفية وسندان الفقر والجوع والبطالة وكل مخلفات الطغيان البائد.. هل هذا يعني أنّ اليسار في البلاد العربية قد انهزم وفقد حظوظه في المشاركة في تقرير مصير شعوبه؟ أم لا شيء يدعو إلى التشاؤم إلى هذا الحدّ لأنّ المعارك الحقيقية لم تبدأ بعدُ؟

هل انهزم اليسار العربي بعد الثورات العربية؟ سؤال يحمل في طيّاته أكثر من سؤال آخر من قبيل: وهل انتصر اليمين؟ وما هو اليمين الذي يهدّد اليسار العربي؟ هل هو اليمين الليبيرالي أم اليمين الإسلامي؟ وأيّ من ذات اليمين وهم كثيرون؟ وهل إنّ الصدام مع الإسلاميين استراتجية سياسية ناجحة؟ وكيف سينجح اليسار العربي في التصالح مع شعوبه؟

أولًا : علينا أنّ ننبّه بأنّ مفهوم اليسار العربي مفهوم غامض بوسعنا التمييز فيه بين أطياف مختلفة من قبيل اليسار الكرتوني

الذي تأقلم بأشكال مختلفة مع حكومات الاستبداد رغم مجهوداته في تأدية أدوار المعارضة أحيانًا. . وهناك اليسار الراديكالي الذي اشتغل بسرية قبل الثورة وعانى من اضطهاد الحكومات الاستبدادية البائدة ونخص بالذكر التنظيمات الشيوعية. . وهناك اليسار الحداثي واليسار الليبرالي واليسار الإسلامي. .

ثانيًا: ثمّة ما يدعو إلى الحديث عن نوع من التجريح والجلد لقوى اليسار في البلاد العربية، وهو جلد وتجريح يبلغ أحيانًا حدّ الإعلان عن أفول اليسار وعدم نجاعته على الساحة السياسية خاصة بعد انتصار الإسلاميين في المعارك الانتخابية في تونس نموذجًا. لكن ما العلاقة حينئذ بين الانتصار الانتخابي في جمع أصوات الأغلبية النسبية والانتصار السياسي في تحرير الشعوب من الاستبداد؟ وحين نعلم أنّ الثورات العربية قد قامت في أصلها ضدّ طغيان الحاكم العربي المتغطرس والمستبدّ، فبأيّ شيء تعدنا الأحزاب اليمينية في شأن معارك التحرر من الاستبداد ومعارك التنمية ضدّ سياسات التفقير والبؤس للعهد البائد؟

ثالثًا: يبدو أنّه ثمّة وعي حادّ بأزمة عميقة تخترق قوى اليسار العربي. . وهي أزمة اتفق اليسار نفسه على تشخيصها بخاصة في تعثره إزاء مرجعياته الماركسية وعدم قدرته على النموّ وإعادة ترتيب بيته الداخلي وذلك بما يكفل له إمكان التصالح مع شعوبه. وعلاوة على ذلك فإن أطياف اليسار العربي لا تقبل دومًا بتطوير أساليب تحليلها لواقع شعوبها والتأقلم مع طبيعة المرحلة التاريخية التي تمرّ بها البلاد العربية بعد الثورة. . فاليسار العربي يجد نفسه اليوم أمام المشكلة التالية: إلى أيّ حدّ بوسعه استئناف الأخذ بالمرجعية الماركسية وكأنها دين صالح لكل زمان ومكان؟

أم عليه التحرر من الطابع الإيديولوجي والعقائدي لها والمحافظة فحسب على مبادئها العامة من مساواة وعدالة في توزيع الخيرات بين البشر وتحرير لهم من البؤس والهيمنة؟

رابعًا: يبدو أنّ علاقة قوى اليسار العربي بخطّ اليسار الماركسي السياسي هي في غالبها علاقة عاطفية انفعالية تقوم على ضرب من الحنين إلى مراهقة سياسية عاشها معظم الماركسيين حينما كانوا طلّابًا في الجامعات في فترة استفحل فيها الاستبداد بالحريات ونجحت فيها الدولة الأمنية في إخماد إمكان المقاومة.. فكان الخطّ اليساري أفقًا وأملًا للتحرّر والحلم بالثورة.. وبقي اليسار في مستوى ذاك الحنين إلى حدود قيام الثورة، حيث خرج من الشعور الخامل المقموع إلى الغضب المتمرد على الاستبداد.. وبالتالي فإنّ اليسار العربي بالكاد يخطو خطواته الأولى نحو العمل السياسي الميداني لذلك يجد صعوبات كبيرة في التنظم والتهيكل الحزبي. فكيف نطالبه بأن ينجح في الدخول إلى سياسة الشعب وهو لم يكن يملك حياة سياسية حرة تمكنه من التدرب الكافي على سياسة الشأن العام وفهم ملابساته؟

خامسًا: علينا التنبيه إلى أنّ المسألة الدينية مثلت عائقًا كبيرًا ضدّ إمكان انضمام السواد الأعظم من الشعب إلى صفوف اليسار.. ومن أجل أن تنجح القوى اليسارية في الوصول إلى الشعوب العربية عليها أن تعمل على البحث عن معالجة معقولة لعلاقتها بالدين. فالانتماء إلى الفكر اليساري لا يعني الإلحاد ولا علاقة له بأيّ كفر بالإسلام ولا بأي دين آخر، وإنّ الماركسية لا تمسّ جوهر عقيدة الشعب العربي. فكم من الناس

ملحدون لكن لا ينتمون ضرورة إلى الماركسية من قبيل الفوضويين والشيطانيين والنازيين.. وكم من المؤمنين الطغاة والاستبداديين والذين يستعبدون الناس باسم الدين والله وكم أهدرت من الدماء البريئة باسم الفتاوى الدينية والغطرسة اللاهوتية.. وكم وقع تسميم العقول الحرّة واضطهادها باسم التطرف الديني.. وبوسع المرء أن يكون ملحدًا وأن يكون إرهابيًا وبوسعه أيضًا أن يكون مؤمنًا وأن يكون عقلًا عظيمًا ومناضلًا وصادقًا ومحبًا للحريّة.. كفّوا عن الربط بين الله والسياسة وبين ما هو جليل إطلاقًا وما هو بشري وماكر.... ههنا كل شيء يصغُر بين أيديكم.. وإن القوى اليسارية لعلى خطأ فظيع لو واصلت استهتارها بمقدّسات شعوبها وهي أيضًا على خطأ فظيع لو استأنفت اعتقادها الشوفيني في الإيديولوجيات دون تفكير بإرادة الشعوب العربية.. بل كل من يواصل الاعتلاء عن هموم هذه الشعوب مذنب في حقّ التاريخ والذاكرة والماركسية ودماء الشهداء وجرحى الثورة وآلام المساجين الشيوعيين الذين اضطهدهم الطاغية العربي.. وإلى كل من يريد أن يكفر لا حاجة له أبدًا بأن يكون ماركسيًا بل لنا في تاريخنا العربي الإسلامي مرجعيات وأسماء شهيرة أخطر بكثير من الماركسية على الدين الإسلامي من قبيل ابن الراوندي وإخوان الصفا والحلّاج.. والمثقفون الإسلاميون يعلمون علم اليقين أنّ ثمّة تاريخًا كاملًا للإلحاد العربي الإسلامي يحمل أسماء كبيرة من قبيل ابن رشد الذي وقع نفيه بتهمة الكفر، وابن باجة الذي وقع تسميمه بالتهمة نفسها.. والجميع يعلم أنّ ثمّة طرقًا كثيرة لكتابة تاريخ الثقافة العربية الإسلامية لا يمثل فيها التصور الإسلامي السائد حاليًا غير مجرّد تلقّ بوسعنا تصحيحه أو تغييره

أو الكشف عن تلقيات أخرى ووقائع وقع وأدها في المهد.. وعلاوة على ذلك لا يخفى على الجميع أنّ كل الذين حاولوا ذلك من المفكرين العرب قد وقع اضطهاده واغتياله (من قبيل حسين مروة ومهدي عامل وآخرين).. وبالتالي على اليسار أن يحسن التعريف بهويته لا عبر الصدام العقيم بين الإيمان والكفر، بل بالانتماء الصحّي إلى شعوبه. وعليه فلا أحد يشكّ في أنّنا جميعًا مسلمون في انتمائنا للثقافة التي ولدنا في رحمها، وتربّينا على آياتها وأعيادها وآدابها وقصائدها وأغانيها، لكنّنا أيضًا من جهة أخرى نحن كونيون لأننا أبناء الإنسانية التي نعمل من أجل أن نكون جديرين بها.. وإنّ الماركسية لا تنشر الإلحاد فتلك مسألة لا تهمها بل على القوى اليسارية أن تشتغل على مشاريع وتصورات للنهوض بالشعوب العربية من البؤس الاجتماعي ومن الحرمان والتهميش والأميّة والبطالة.. دقّت نواقيس الخطر ودخلت المدن العربية في زمن الكارثة.. خفّفوا الوطء إذن فإن التاريخ لا يرحم الفاشلين. وإنّ جياعنا في انتظارنا عودوا إلى أريافكم الحزينة بدلًا من ضجيج المنابر ونفاق الخُطب..

علينا التنبيه إذن على ضرورة أن يبحث اليسار العربي عن طرق مغايرة للتعامل مع الأحزاب الإسلامية. فالصدام مع الإسلاميين والخوض في معارك التكفير والإيمان استراتجية غير ناجعة في التصالح مع الشعوب العربية والالتحام بأحلامها وأوهامها.. أحبّوا شعوبكم بأحلامهم وإيمانهم وصلواتهم وأعيادهم وبؤسهم وطيبتهم وعودوا إلى دياركم ولتتدرّبوا على الإقامة جيّدًا في جلودكم.. لا أحد سيتنكر لكم حينئذ غير الزائفين..

سادسًا: إنّ واقع التشرذم والتشتت الذي تعيشه قوى

اليسار العربي والذي يعود في غالب الحالات إلى اختلاف في القراءات وإلى معارك نظرية متعالية وحذلقة عقيمة وضجيج أحزاب ومنابر، عائق جوهري أمام نجاحه في اكتساح الشأن العام والالتحام بالجماهير، بل ثمة حتى ما يدعو إلى الحديث عن ضرب من الغطرسة الإيديولوجية والنرجسية المرضية وأخلاق الزعامة ونقص عبثي في أدبيات التضامن والصداقة وروح الاتحاد.. وبالرغم من أنّ الماركسية هي في جوهرها قائمة على شعار «يا عمال العالم اتحدوا» وعلى آداب الرفاق الذين تربطهم روابط المساواة بين الجميع، فإننا نشهد داخل صفوف اليسار على ضروب من الثقفوتية والنخبوية وحتى الأنانية والشوفينية.. وتبعًا لذلك صار على قوى اليسار العربي اليوم أن تلمّ شتاتها وأن يتنازل زعماؤها عن الغطرسة، وأن يؤجلوا صراعاتهم المذهبية إلى وقت آخر. ففي ظلّ ما يحدث للثورات من تحت أيادي السلفيين من جهة ومن تآمر الإمبريالية عليها من الجهة الأخرى، ينبغي على اليسار أن يتحمل مسؤولياته التاريخية في تصحيح مسار الثورات، وأن يحسن التصالح مع شعوبه بما ينصفهم ويحررهم من الفقر والتهميش والطغيان بأشكاله.. حذار قد يعود الطغيان على ظهر كتاب هذه المرّة.. بل إن الطغيان هو بصدد السير حثيثًا إلى قلب المدن العربية.. لا حق لليسار في أن يُخطئ العدّ هذه المرّة وإلّا زجّ به التاريخ في المزبلة.. أعيدوا رسم خرائطكم قبل فوات الأوان فإن المستقبل لا يغفر لمن يخطئ في حقّ مصير الشعوب..

سابعًا: لا ينبغي أن نتجاهل أنّ اليسار العربي هو من ساهم

بقدر كبير في رسم معالم الإنسان العربي الحديث، وهو الذي أدخل ثقافة المواطنة والمجتمع المدني وهو الذي غرس في هذه الشعوب مبادئ الحرية والعدالة الاجتماعية والنضال ضدّ القمع والهيمنة.. وأنّ مفكّري اليسار ومناضليه هم من ساهم في تحول الإنسان العربي من الرعية إلى المواطن ومن الانطواء على التراث إلى الانتماء النشيط إلى باحة الكونية.. وأنّ قوى اليسار العربي هي التي دافعت عن قضايا المرأة ومنحتها حقوقها ورسّخت قيم حقوق الإنسان وناضلت من أجل التحاق الثقافة العربية إلى أفق العقل الكوني.. وأنّ قوى اليسار العربي هي من صمّمت الفكر النقابي والمنظمات النقابية واتحادات الشغل ودافعت عن الكادحين والكادحات والفقراء والمهمشين في كل مكان من البلاد العربية..

ثامنًا: رغم كلّ ما يعيشه اليسار اليوم من جلد وشماتة مغرضة يتخطى لدى بعض الأطراف حدود اللياقة السياسية والأخلاقية فعلى الجميع يمينًا كان أم حزبًا وسطًا أم حزبًا سلفيًا أم جماعات محايدة، ألّا ينسى أنّ قوى اليسار في البلاد العربية قد ساهمت بشكل عميق وفعّال في إنجاز الثورات العربية وأنّ هذه الثورات لا زالت مستمرّة لأنّ الشعوب العربية لم تغنم منها غير بعض الحريّات، والتي تبدو مهدّدة بشكل فظيع، دون تقدّم فعلي في معارك التنمية.

إنّ الحديث عن انهزام لليسار في تحديد مصير الشعوب العربية هو حديث سابق لأوانه، لأنّه لا أحد من الجهات السياسية الحالية سواء كانت يمينية أو يسارية بوسعها التنبؤ بمستقبل الثورات العربية ولا بمنعرجاتها، خاصة وأنّ الأمر صار

اليوم بيد ثورات ثانية قادمة من الشوارع الغاضبة على عودة الاستبداد بأشكال أخرى..

تاسعًا: إن اليسار العربي لم ينهزم لأنّ معاركه الحقيقية لم تبدأ بعدُ ولأنّه لا أحد من الجهات السياسية على الساحة الحالية انتصر بعدُ في التوجه بالشعوب العربية الثائرة نحو التحرر من الاستبداد والبؤس والهيمنة. وإلى كل جهة تدّعي أنّها تمكنت من الاستيلاء على مصير شعب ما فمن المندوب إليه ألّا تستعجل وألّا تحثّ الخطى لأنّ تاريخ الشعوب لا يُحسب بالشهور بل بالسنوات الطويلة التي لا أحد يدري بأيّ خبر ستأتينا، ولا أحد قادر على التنبؤ بمستقبل البشر..

عاشرًا: وبعيدًا عن اليمين واليسار فإنّ كل ما يحدث اليوم للثورات العربية المغدورة بأشكال مختلفة من السرقة إلى الركوب إلى الوأد في المهد يرجع في علّته الأولى إلى قعود المثقّفين عن دورهم وإلى صمتهم على استبداد الحكّام طيلة عقود من الزمن.. لكن إذا صحّ القول إنّ كل الناس ضحايا في ظلّ الطغيان فقد آن الأوان اليوم وبفضل الشهداء أن ينتفض المثقفون العرب من أبراجهم العاجية وأن يلتحموا بشعوبهم وأن يعيشوا معهم كل معاركهم إلى النهاية.. ثورات الحرية والكرامة والخبز تحتاج إلى ثورة ثقافية حقيقية. ولا أحد من المحسوبين على سلك الثقافة يحقّ له أن يكون محايدًا في سياسة مصير هذه الشعوب التي تندفع نحو الكارثة.. لكنّنا لا زلنا نسمع من هنا وهناك أصواتًا من الجامعة تنادي بأن لا تطال الثورة حرمات الجامعات وبالمحايدة في السياسة.. فإلى الذين قرروا البقاء بعيدين عن السياسة نقول لهم إنّ السياسة تخترقهم وبوسعها أن تدهسهم

طالما بقوا صامتين عمّ يقع للشعوب العربية ولثوراتها في هذا الظرف الدقيق والحرج من تاريخنا..

أحد عشر: إنّ الثورات العربية لا تكتمل إلّا بثورة ثقافية هي الضامن الوحيد لتغيير العقليات ولتحصين الحريات وإن الشعوب لا تدخل التاريخ بأحداثها الكبرى فقط بل وبمثقفيها ومفكريها ومبدعيها. أمّا ما عدا ذلك من المعارك المغلوطة وصراع الإيديولوجيات وخطابة المؤتمرات والمؤامرات فضجيج لا تحفظ منه ذاكرة الشعوب إلّا القليل.. وإنّ ما تقوم به المواقع الافتراضية من نشر عربي وكوني للثقافة ومن منابر للإبداع والتواصل أمر ينبغي التنويه به وإن التاريخ القادم من المستقبل هو تاريخ الثقافة الافتراضية والمواقع الإلكترونية التي حلّت محلّ الكتب الصفراء والحمراء على حدّ سواء.. وإنّي أنوّه من هذا الموقع بمؤسسة الحوار المتمدن وبدورها التثقيفي والريادي في تحصين العقل والحرية في البلاد العربية وفي الارتقاء باللغة والثقافة العربية إلى مصاف العقل الكوني والمواطنة الكسموسياسية في عالم يتسع للجميع.. حصّنوا مقدّساتكم جيّدًا لكن حصّنوا عقولكم أيضًا فهي أقدس ما تملكون وحذار من استعباد البشر فقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا..

## - 6 -

# من هو الشعب؟

لقد صار مفهوم الشعب من فرط استعماله بعد الثورة مفهومًا لزجًا وهشًّا وزئبقيًا وقابلًا للضرر. فكل الأحزاب تتكلم باسم الشعب وباسم أبناء الشعب وباسم كرامة الشعب وباسم مستقبل الشعب.. وفي المهرجانات والأعراس ينتعش الفن الشعبي، وفي رمضان نلتهم الأكلات الشعبية.. فما الذي يتكلم عنه الجميع بصوت واحد؟ من هو الشعب؟ هل هو الأمة التي تسجد في بهو المساجد أم هو المواطنون الذين يرتادون المقاهي أم هو الفقراء الذين يجوبون الشوارع بجيوب فارغة؟ وتكاد عبارة الشعب تفلت من ضجيج السياسة كي تمنح نفسها عطلة وجودية ما دام السواد الأعظم من الشعب في عطلة مُعطلة عن العمل وعن الأمل. من هو الشعب؟ متى نلتقي به؟ ومتى نصير شعوبًا بدلًا من الرعاع والملل والنحل؟ ولماذا نسأل عن مفهوم الشعب تحت راية الضمير «من» الشخصي بدلًا من الضمير الغائب «ما هو؟» الهوويّ؟

ينتمي مفهوم الشعب الى عائلة لغوية واسعة النطاق هي عائلة شكل الجماعة البشرية التي تحتضن قومًا أو عرقًا أو ملّة أو قبيلة أو طبقة أو مجتمعًا أو وطنًا بوصفها أشكالًا من الوجود معًا

ومن الاشتراك في العالم. لكنه وإن تقاطع مع هذه المفاهيم فهو يختلف عنها في كونه يحتمل دلالة ازدواجية وغامضة. فالشعب هو من جهة السواد الأعظم من الناس، وهو من جهة أخرى يعني الوحدة والسيادة معًا. وليس من باب المجانية اللغوية أن يتّفق السجلّ الواسع المُتاح لنا في اللغة العربية على الدلالة السلبية لعبارات الرعاع والرعية والعوام والعامة والدهماء والسواد الأعظم من الشعب.. وهي عبارات تدل على العدد الكبير من جهة، وعلى الفقر المدقع من جهة ثانية، وعلى الجهل المنبوذ من جهة ثالثة.. إلى حدّ تمسك حجّة الإسلام «الغزالي» بضرورة «إلجام العوامّ عن علم الكلام...».

غير أن ارتباط مفهوم الشعب بالفقر والجهل وبالحرمان من ألقاب النبل والشرف إنما هو مُتأصل منذ البداية لدى اليونان القدامى، حيث يقع حرمان الفقراء من الحياة السياسية لأنهم يعملون في حين ينفرد الأغنياء بالسياسة والتفكير لأنهم النبلاء والأسياد. وذلك يعني أن الدلالة السلبية لعبارة الشعب إنما هي إرث من عصر العبودية سوف تتحرر منه الإنسانية مع التصور الحديث للإنسان. مع جان جاك روسو سوف نعثر على أول تعريف حديث لمفهوم الشعب. حيث يعلن روسو عن ضرورة التعاقد كشرط جوهري لبناء المجتمع. يقول في الفصل الرابع من العقد الاجتماعي: «بما أن لا أحد يملك سلطة طبيعية على شبيهه، وبما أن القوة لا تصنع أي حق، لم يبق إذن من أساس لكل سلطة شرعية بين البشر غير التعاقد». لكن هل إن العقد الاجتماعي هو الذي يخترع الشعوب أم إن الشعب مُعطى تاريخي يوجد بشكل سابق على عملية التعاقد؟ هل الشعب معطى تاريخي

جاهز أم هو اختراع سياسي؟ هل نحن شعوب لأننا نملك هُويّة سابقة عن وجودنا السياسي، أم إننا لن نكون شعبًا إلّا عبر فعل مدني هو فعل التعاقد على شكل الدولة التي تضمن حرياتنا الطبيعية بتحويلها إلى حريات مدنية؟ تلك هي الإشكالية الجوهرية التي تحرج الفكر السياسي الحديث منذ روسو إلى صدام الهويات المضادة للحداثة. هل نحن شعب بالهُويّة أم بالحرية؟ (حسب تميز لفتحي المسكيني).

وكان على روسو أن يحسم هذا الأمر عبر اختصام مع غروتيوس الذي يذهب إلى أن الشعب مُعطى تاريخي جاهز يسبق العقد الاجتماعي وأنه بوصفه كذلك، بوسع الشعب أن يهب نفسه للملك قبل إبرام عقد على حرياته الطبيعية. ولنقرأ معًا هذه الفقرة من الفصل الخامس من العقد الاجتماعي: «يقول غروتيوس إن في إمكان شعب ما أن يهب نفسه لملك. إذن لقد كان هذا الشعب شعبًا حسب غروتيوس قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها فعل مدني، وتفترض مُداولة عمومية. فقبل أن نتفحص الفعل الذي ينتخب به الشعب ملكًا يحسن بنا إذن أن نتفحص الفعل الذي يكون به الشعب شعبًا. ذلك لأنّ هذا الفعل الذي يسبق الآخر ضرورة، يشكل الأساس الحقيقي الوحيد الذي ينبني عليه المجتمع».

متى يكون الشعب شعبًا؟ بالرغم من أن الشعب يوجد كمعطى أولي فإنه لن يكون شعبًا أي إمكانًا مدنيًا شرعيًا يحفظ الحريات التي هي أخص تعريف للإنسان، وتضمن العيش معًا، إلّا بعد إبرام العقد الاجتماعي. تلك هي إجابة الفلسفة السياسية التعاقدية منذ روسو. وهو المشروع الذي انخرطت فيه الدولة

الحديثة الغربية بالأساس منذ الثورة الفرنسية... لكن ينبغي الإشارة إلى أنّ مفهوم الشعب يبقى مفهومًا إشكاليًا ومسكونًا بالتناقض بين «أتنوس» أي عرق في معنى هيئة جماعية لأولئك الذين يحملون الأصل نفسه والإله نفسه والرابطة الدموية نفسها والقبيلة نفسها.. اللغة نفسها.. و«ديموس» التي تدلّ على الانقسامات العرقية داخل الشعب نفسه أو ما يُضاف إلى الجماعة أي الغرباء بعامة من قبيل الأعجمي والبربري والبدائي والبوذي والإرهابي والنصراني واليهودي بالنسبة إلى المسلم والإرهابي والأصولي والانتحاري بالنسبة إلى الأميركي...

إن مقولة الشعب مقولة انفجارية.. فقد تنفجر إلى شعوب داخل الشعب نفسه وقد تتشكل الجماعات تحت رايات أخرى غير القوم والعرق واللغة.. تحت راية اليمين أو اليسار أو الوسط أو الليبرالية أو الشيوعية المتطرفة.. وقد نتكلّم عن شعب سوف يأتي. وينبغي الإشارة إلى أنّ الغرب عاش مرحلة الشعوب وهو يمرّ إلى مرحلة مُغايرة هي ما يسمّى اليوم في الفلسفة السياسية بعصر الجموع.. لقد منحت العولمة الفرصة للشعوب أن تصير إلى جموع مُترحلة قادرة على تفجير الإمبراطورية.. لكنّ العولمة تسبّبت أيضًا في عودات كثيفة إلى الهوويّ المسعور بمرض جديد هو مرض الجماعة والجماعوية.

يبدو أن مقولة الشعب لا تتوفر في جوهرها اللغوي على أية دلالة تاريخية أو عرقية أو دينية، على عكس عبارة قوم أو ملّة أو أمّة. هناك شكلان من الشعب: شعب بوصفه جمعًا من البشر، معطى جاهزًا، مادة لزجة بوسعها أن تتحول الى رعاع أو إلى شياطين.. أما أن تصبر هذه المادة اللزجة من لحوم البشر إلى

مواطنين فأمر يستوجب الكثير من النضال ومن الاقتدار ومن الإرادة العامة ومن العقود الاجتماعية والثقافة المدنية الحرّة بشكل جذري..

هل سيصير شعبنا شعبًا بالمعنى الحديث للكلمة؟ في معنى شعب من المواطنين النشطين القادرين على الانتماء إلى دائرة الإنسانية الحالية.. متى نصير شعبًا في حجم أحلام الشهداء؟ متى نصير مواطنين فعليين؟ صحيح أنّ لنا الكثير من جمعيات المواطنة، ومن المثقفين كفاية من أجل المواطنة لكن نحن بالكاد مواطنون.. لأن المواطن لا يُحرم من حقه في التظاهر والاحتجاج، والمواطن لا يُغتصب في مراكز البوليس، والمواطن لا يُستبله ولا يُرتشى في الجوامع وفي مقرّات الأحزاب الكرتونية لقوى الردّة بكل أطيافها. والمواطن لا يعاني من أيّ شكل من الوصاية الدينية أو السياسية أو الأخلاقية. لنا من مكاسب المواطنة الكثير من الأفكار والمبادئ، لكننا لازلنا نحلم بالمواطن النشيط بوصفه الراية الكبرى والشرط الأساسي للانتماء إلى الإنسانية الحالية بحداثتها وما بعد حداثتها وحداثاتها المغايرة.

هل سنعبر بالوطن من الرعايا إلى الشعب الحرّ أم سنظلّ نتيه في دائرة تنقلنا من الرعاع إلى الرعاع، ومن قطعان استبداد الدولة الأمنية إلى قطعان الطاغوت واللاهوت المضاد للتاريخ الكوني ولطموحات الإنسانية الحالية؟ أيّ من الأحزاب المائة سيضمن حقوق شعب وهب أبناءه للموت من أجل مستقبل يقطع مع الاستبداد والتجويع والقهر؟ أم سيظل السواد الأعظم، أي دهماء الشعب، منهوكًا بطقوس الأصوليين وضرائب الليبراليين

وغطرسة الشوفينيين وإيديولوجيا الدوغمائيين وحذلقة المُثقّفين؟ أسئلة لن يجيب عنها غير أبناء المستقبل. لكن المستقبل قد لا يأتي من الجهة المُناسبة.. والمستقبل لن يكون ممكنًا إلّا بقدر طاقتنا على اختراعه. ولن نخترع المستقبل المناسب لنا إلّا بقدر ما نملك في أعماقنا من إرادة الانتماء الإيجابي والمرح إلى الإنسانية الكونية. لكن المستقبل قد يُخيّب انتظاراتنا وقد يأتينا من الماضي السحيق. وقد يتعطل في الوصول إلينا. حذار إذن من المُستقبل لأنه قد يعد بالكارثة وقد لا يعد بغير الحاضر، وقد يعود الاستبداد ونعود معه بالصمت والجبن والفرجة المجانية.

لكن في انتظار مستقبل أجمل يأتي أو قد لا يأتي وفي انتظار علاج فعلي لهذه المشاكل العاجلة يبدو أنّ للفقراء، الذين يحملون الدلالة الجوهرية لمفهوم الشعب، كُلّ الأسباب حتى يشمئزوا من ضجيج المنابر والخُطب والنُّخب والأحزاب الكرتونية، وحتى يسخروا من كل الوعود بقرب حلول الديمقراطية، التي لا يصل منها إلى الكادحين غير التهريج، وحتى يلتفتوا عن الأحزاب والانتخابات بكل الذاكرة السوداء التي تحملها العبارة في أذهانهم. وفي انتظار انتخابات المجلس التأسيسي التي لا أحد يعلم أية لعبة سياسية جديدة تهيئها لهذا الوطن، يظلّ الشعب قابعًا في دلالته اللغوية العميقة وحيدًا مع الفقر والجهل والعدد الكريم..

## - 7 -

# من يخاف من الديمقراطية؟..

سؤال عن الخوف قد ينقلب سريعًا إلى سؤال مخيف لا يدري من قبلُ إلى أين سيمضي به القلم، ولا يدري من بعدُ أيّ منقلب سوف يعدّه للسائل وللمسؤول وللقارئ الذي يتربّص بحركات الحروف وسكناتها.. وفي الحقيقة ثمّة ضرب من الرقابة الذاتية التي بدأت تندسّ بين النصّ والنصّ.. وحينما تصطدم النواقيس بالصوامع الشامخة لا شيء يُسعفنا غير الإتيان بالمعرّي ثانية كي نتعلّم منه فنّ الضحك. لكن حينما يسود الخوف ويستولي على بعض الألباب وعلى أولي الألباب والأمر، من يستطيع إلى الضحك سبيلًا غير المهرّج.. طوبى لمن استطاع أن يُخبّئ شمسه في قلبه، وطوبى لمن التفّ بجلده.. لقد انتصر الشعب رسميًّا فسوّقنا عن أنفسنا صورة رائعة في الانتقال الديمقراطي.. وحتّى من لم ينتصر فتراه التزم عدم التشويش على الشعب انتصاره وقبل بنتائج الاقتراع.. وترى اليمين واليسار يباركان معًا هذا الانتقال الديمقراطي.. وهو ما يُحسب انتصارًا لنُخب اليسار وأحزابه الذي سكت عن هذه النتائج ولم يصطدم مع اليمين الذي حاز على أغلبية نسبية في المجلس التأسيسي.. علمًا أنّ اليسار الحقيقي لا يؤمن بالديمقراطية الليبرالية التي لا

تساوي بين أفراد الشعب إلّا حقوقيًا أي في الحريات والحقوق، وأنّ هذه المساواة الحقوقية ليست سوى ديمقراطية ناقصة، ذلك أن المساواة الحقيقية إنما تكون في العدالة الاجتماعية وفي توزيع خيرات البلاد توزيعًا عادلًا وفي تحرير الشعب من التفاوت الطبقي.. فالكادحون والفقراء قد لا يغنمون من هذه الديمقراطية شيئًا غير بعض الصدقات والقليل من الرأفة والرحمة بحالهم والكثير من الصلوات والطقوس.. قد لا يظفر هذا الشعب الفقير من هذه الديمقراطية إلّا برضا الذات الإلهية.. ظفروا بالله أكثر، وهذا في حدّ ذاته انتصار لشعب لا يحمل غير الله في قلبه ولا يملك غير صدقه ودعواته وصلواته.. لا أحد يحق له أن يحرم هذا الشعب من إيمانه مهما كان برنامجه الانتخابي..

من هو الشعب؟ هل هو المليون ونيف الذي سار وراء راية الإسلام مستبشرًا برفعها ثانية على أرض استفحل فيها طغيان العصابات والسرقات والمخدّرات وكلّ أشكال التنكيل بالإنسان في طقوسه وحرياته وآماله؟ أم الشعب هم أولئك الذين امتنعوا عن التصويت امتناعًا عن الدخول في السياسة أو استنكارًا للعبة الديمقراطية التي رأوها زائفة وركوبًا على الثورة؟ أم الشعب أولئك الذين لا يعرفون حتّى لمن صوّتوا ولماذا؟ أم هو أولئك الذين صوّتوا فلم تُحتسب أصواتهم لأنها لم تُجمّع العدد الكافي للمقعد الواحد؟ ورغم ذلك من صوّت فعل ذلك باسم الديمقراطية.. وكان الجميع فرحين بقدومها إلى بلادنا سلميًا وليس على ظهور الدبّابات..

ورغم ذلك نقف اليوم على ظاهرة مخيفة انتشرت بين الناس: فلا تسمع من هنا وهناك غير «ربّي يقدّر الخير» أو «ربّي

يستر» أو «ربّي معانا» . . كلمات تسمعها على أفواه الجميع: من كان مؤمنًا ومن كان لائكيًا من كان يمينيًا ومن كان يساريًا. . وفي لحظة رائعة اتفق الجميع على أن يوكلوا أمرهم بيد الله. . وحده الله كفيل بإنقاذنا. . ممّ وممّن؟ ولماذا الخوف من الديمقراطية؟ هل بدأنا نخاف منها قبل أن نشرع في إنجازها؟ هل بدأنا نستشرف مخاطرها قبل وقوعها؟ ما الذي يحدث تحديدًا للديمقراطية في بلادنا ونحن بالكاد نشمّ رائحتها؟ هل مرضت ديمقراطيتنا قبل أن تشفي غليلنا؟ أم ثمّة في حكايتنا مع الديمقراطية سرّ خطير وغامض يجعلنا لا نطمئن إليها بالرغم من سياسات الطمأنة التي نسمعها من الأعضاء الناجحين في الجلوس على مقاعد المجلس التأسيسي؟

متى تصبح الديمقراطية تثير خوف الشعوب منها؟

إنّ التوجّس من الديمقراطية والتنبيه على مساوئها قد ظهر منذ أفلاطون، وعاود الظهور في العصور الحديثة مع توكفيل ومع ماركس، ثمّ مع مفكّرين معاصرين لزماننا أمثال كاستوراديس ورنسيار ودريدا. . وقد وقف أفلاطون موقفًا معاديًا للديمقراطية معتبرًا أنّ الشعب غير قادر على حكم نفسه بنفسه لجهله بالسياسة والحقيقة، وانعدام تجربته في تدبير عقلي للشأن العمومي. ويعتبر أفلاطون أنّه من أجل أن نحكم نحن نحتاج إلى الحكمة ومعرفة ما هو الحقّ وما هو الخير وما هي العدالة. . وأنّ الناس العاديين من البشر لا تهمّهم غير الحياة اليومية، فتراهم منشغلين بمصالحهم العاجلة الفردية، لذلك لا يمكن للمدينة إذا أرادت أن تكون مدينة عادلة إلّا أن تتّخذ من الحكيم الفيلسوف ملكًا عليها لمعرفته بالفضيلة والحقيقة. أمّا التصوّر العربي الوسيط فإنّه

بالرغم من إقراره بأنّ ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ غير أنّه يحرص حرفيًّا على قيمة العلماء وحكماء القوم في تدبير شؤون الملّة، إذ ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وفي العصور الحديثة علينا أن نقف خاصّة عند نقد ماركس للديمقراطية البرجوازية بوصفها ديمقراطية مزيّفة ووهمية. ذلك لأنّ مقولة المساواة السياسية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية مقولة متناقضة تمامًا وفاشلة بحكم التفاوت الطبقي بين الناس، وأنّ المساواة الحقوقية الليبرالية هي مجرد مساواة شكلية وكاذبة لأنّ المساواة الفعلية هي في توزيع عادل للثروات بين أبناء الشعب الواحد وليس في مجرّد التنصيص الحقوقي في الدساتير الليبرالية على مساواة في الحريّات.. لأنّ الحرية تبدو حاجة للرفاه والمترفين أكثر منها للفقراء والكادحين.

وفي الفكر السياسي المعاصر اتفق ثلة من المفكرين على مخاطر الديمقراطية بالمعنى الليبرالي الحالي.. ومن بين هؤلاء كاستوراديس ورنسيار.. هؤلاء يعتبرون أنّ الديمقراطيّات التمثيلية ليست سوى ديمقراطيّات زائفة، حيث يقع فيها حرمان الشعب فعليًا وبشكل ملموس من السلطة السياسية. وبالتالي إنّ هذه الديمقراطيّات ليست سوى أنظمة أوليغارشية يحكمها جملة من الأفراد والأسماء الصنمية من قبيل شارون وأوباما وساركوزي.. أباطرة جدُد.. ثمّة إذن على حدّ اعتبار شومسكي وهم سياسي تنشره الديمقراطية الليبرالية بين الشعوب وهو أنّ الشعب سيّد نفسه وأنّه يحكم نفسه بنفسه.

ويعتبر جاك رنسيار بعد تجربة قرن من الديمقراطية الغربية أنّ ثمّة إحساس ينتاب الجميع هو كراهية الديمقراطية. لكن

لماذا صار الغرب يشعر بنوع من الكره للديمقراطية وهو الذي استمات بثوراته وشعوبه في إنجازها؟ يذكّرنا رنسيار بأنّ الديمقراطية في عشرينيات القرن العشرين كانت تناهض الإرهاب الكلّياني، لكنّ الثوريين طالبوا رغم ذلك بديمقراطية آتية.. وفي حين كانت الدول الكبرى في نهاية القرن العشرين توزّع الديمقراطية على العالم الإسلامي والعربي على ظهور الدبّابات، فإنّ المثقّفين الغربيين لم يملّوا من نقد «النزعة الفردانية الديمقراطية» التي سادت المجتمعات الغربية. لكن لا شيء يدعو إلى كره الديمقراطية. لو وضعنا تعريفًا مغايرًا لها يقترحه علينا هذا المفكّر الفرنسي في الدلالات التالية: أوّلًا: ثمّة ديمقراطية واحدة بوسعها أن تجنّبنا مخاطر الديمقراطية، هي ديمقراطية المشترك. ثانيًا: إن الديمقراطية هي الاعتراف بقدرة أيّ كان على الحياة السياسية. ثالثًا: ضرورة الاعتراف بأنّ كل سلطة هي مؤقّتة وأنّه لا حقّ لأيّ كان مهما كانت جهته الحزبية أن يستولي على سياسة الشعب كأنّه يملك ذاك الأمر أبدًا.. رابعًا: لا تتمثّل الديمقراطية في العمل على المصلحة العامّة للجميع، ومن يدعي أنّه أحسن فهمها كما ينبغي، بل هي قدرة الجميع على الاشتغال بالشأن العام. خامسًا: الديمقراطية مطلب أساسي ضدّ كل أنواع حكومات القمع والطغيان، لذلك فلا أحد يكره الديمقراطية غير من لم يتعود على الاشتراك مع الآخرين في العيش في هذا العالم..

## - 8 -

# نهاية الطاغية..

تنحّى قليلًا عن هذا المكان.. ههنا بدأت الجدران في التصدّع، وقد يسقط عليك نيزك من كوكب غاضب وقد تداهمك ليلة القدر، بل قد يسقط عليك أحد الطغاة بجثمانه الثقيل. آن الأوان لأن تحتضن الأرض العربية بعض الجثث الخبيثة. آن الأوان أن تستقبل المقبرة الإسلامية تابوتًا من نوع خاصّ جدًا. إنّه جثمان الطاغية يسير رأسًا نحو مثواه الأخير. هل نبكي إزاء هذا الجثمان؟ هل نحزن فحسب،سرًّا وكلّ على حدة، وكل في قرارة نفسه الدفينة ككلّ مرّة يموت فيها أحدنا؟ هل يحقّ لنا أن نبكي عليه أو حتى أن نحزن خلسة وسرًّا خوف أن نتّهم أنّنا متضامنون مع الطغاة ومصّاصي دماء شعوبهم؟ وإن لم نبك وإن لم نحزن، هل يليق بنا أن نضحك وأن نفرح وأن نشمت إزاء هذا الجثمان الملقى على قارعة الطريق، مباحًا للتلفزات وللكاميرات ولكلّ أنواع التنكيل باللحم البشري الميّت؟ كيف يليق بقلوبنا أن تستقبل هذه الجثّة بما يضمن لها حقّ الانتماء إلى دائرة النوع البشري؟ كيف يليق بمشاعرنا أن تعيش هذا الموت الاستثنائي للطاغية دون أن تسقط في أيّة فظاعة لاإنسانية: الشماتة الكلبية والوحشية من جهة أو البكاء

على من قتّل أبناء شعبه ومارس عليه كل ضروب القهر والطغيان؟

إزاء مثل هذه الجثامين الطاغية لا أحد بوسعه أن يتنبّأ بمشاعره.. ولا أحد بوسعه التحكّم فيما ينبغي أن تكون عليه انفعالات المظلومين.. ولا أحد يحقّ له أن يلوم أولئك الليبيين الذين تدفّقوا على مكان الجثّة كأنّها مشهد للفرجة. فهؤلاء عانوا الويلات والموتات من صاحب هذه الجثّة، ولا أحد يقدر على منعهم من الثأر منها ولو كان ذلك بعيونهم فحسب. وفجأة يتحول جثمان الطاغية إلى مشهد فظيع قابل للتصوير وللعرض والنظر مباح للجميع.. وكأنّهم بنظراتهم يثأرون لشهدائهم.. وكأنهم بنظراتهم يستردون حقوق قتلاهم وأبنائهم.. وكأنهم بنظراتهم يستعيدون حرياتهم وأحلامهم. وكأنهم بنظراتهم الحزينة على ما خسروا من الأرواح هي جزء من أرواحهم، يعبّرون عن أنّ الحياة لا تزال تحيا، في بلادهم.. وأنّ موت قاتل الأحياء في قلوبهم مكافأة تاريخية عن كلّ أمواتهم وقتلاهم.

وحينما نجد أنفسنا قسرًا قبالة جثّة ثقُلت موازينها بالأموات فهل نحزن على صانع الموت وقابض الأرواح؟ وكثُر اللغط عن هذا الموت وذاك القتل، ما العمل حيث يكون القاتل والمقتول واحدًا. هل نبكي الجلّاد أم نبكي الضحيّة؟ وهل يبكي الطغاة يوم تُدفن جثامين الشهداء الذين أسقطتهم رصاصات حكوماتهم؟ لماذا نبكيهم ولا يبكي أيّ منهم حينما تبكي أمّهات الشهداء؟ وكثُر اللغط وتعالت أصوات الإنسانويين «لا حق أن تُعامل جثامين الطغاة بالتنكيل والاستهزاء» . وأسئلة كثيرة خطيرة حول من «قتل معمّر القذافي؟ مأجورو الناتو أم الثوّار الليبيون؟»

سؤال شرعي وماكر في آن معًا.. ماذا يُخفي هذا السؤال في جبّته؟ إنّنا مورّطون جميعًا وإلى حدّ الندم بسوء فهم نعيش عليه منذ قرون حول الصراع والتوتر العميق بين الغرب والعرب، وبين غطرسة الكوجيتو الغربي ضدّ الهوية العربية الإسلامية.. كل الفكر العربي يعيش على هذا الإشكال منذ قرنين من الزمن.. وثمّة وجهتان متناقضتان في هذا الطريق الشائك حول من نكون: فنحن بكل تبسيط وتقسيط مريح إمّا هوية عربية وإسلامية لها أصولها وثوابتها ولا حقّ لأي كان في زعزعتها.. وإمّا شعوب حرّة حديثة تسعى حثيثًا نحو الانتماء إلى الإنسانية الكونية انتماء نشيطًا.. إميّة محرجة تقسم الوطن العربي إلى قسمين يصل بينهما التوتر أحيانًا إلى حدّ مريع. توتر وصراع تاريخي بين دعاة السلف ودعاة مواطنة حديثة مرنة ومتفتحة على حديقة الإنسانية الكبرى في تنوعها الثقافي واختلافها الحضاري والديني..

من قتل الطاغية؟ لماذا قتلوه قبل أن يُحاكموه؟ وأيّ موتة غريبة وفظيعة وغامضة في آن معًا؟ عمّ يتستّرون في قلب الطاغية؟ وماذا تُخبّئ أحشاؤه السياسية من مؤامرات وأسرار خطيرة؟ وهل من جرائم أكثر ضدّ شعبه؟ وهل ثمّة أخطر ممّا حدث لهذا الشعب من هدر الدماء؟ وما مصير هذا الجثمان الذي يوضع في ثلّاجة تفتح للزائرين دون أية حُرمة للموتى؟ لا أحد بوسعه الفصل في هذا الموضع الجنائزي الأسود بين الصحيح والخطأ، بين الأخلاق والسياسة وبين الثأر والثورة.. موتة يفرح لها البشر ويرقصون.. مسرح عبثي يخرج فيه شعب كامل عن طوره.. لا لوم عليهم.. ولا يحق لأية إنسانوية أن تعاتب الليبيين.. وحدهم يملكون الحقّ في جثمان الطاغية الذي ضيّق عليهم

حياتهم وقتّلهم بما يكفي.. وحدهم الشهداء لهم الحقّ في استقبال قاتلهم في المقبرة بما يليق بالقاتل وبمن دفن البشر أحياء في قبور جماعية دون أن يخجل من دعاة حقوق الإنسان أو من الإنسانويين المنفرجين في الجانب الآخر من العالم.. لا حقّ للسيّاح وللأجانب في تعليم الشعوب المقهورة كيف تسلك إزاء جثث طغاتها.. ههنا الإنصاف أفضل من العدالة ودموع أمهات الشهداء أعزّ على قلوبنا من مشهد جثة الطاغية ملقى به في ثلاجة الموت.. وحرية الشعوب أهمّ من الشفقة على طاغية يقتله الثوّار ويلعب بجثّته أطفال الشهداء في الشوارع.. حتى يعتبر ما تبقى من الطغاة أنّ حتفهم يناديهم.. فليس عليهم الاّ أن يُسلّموا جنامينهم إلى أقرب مقبرة.. والاّ سيعبث بأعضائهم الأطفال في شوارع ملؤوها قهرًا بالدماء الحرّة..

من قتل الطاغية القذافي؟ هذا سؤال لا يهمّ غير رجال السياسة أو أصحاب القلم، فيقفون في مستوى أن الطاغية قد انتهى.. فكيف يليق بالحروف العربية أن تكتب موت الطاغية؟ ومن الجهة نفسها هل يليق بهذه اللغة أن تخجل من نفسها وهي تشرّح جثمان من دافع عن العرب والعربان والعربية؟

لا ذنب على الحروف. لكن لماذا يصرّ الدكتاتور العربي على البقاء المرضي في كرسي الحكم؟ مرض عُضال ولا دواء له إلّا الإعدام أو الهرب أو القتل.. إعدام صدّام وهروب ابن علي وقتل القذافي.. طغاتنا لا يستقيلون طوعًا إنما يسقطون قسرًا.. ويتساقطون.. كلّ وحجم سقطته. وكلّ وحجم إصابته.. وكل يسقط بقدر ما قتل من الأرواح البريئة والحرة وكلّ منهم يُصاب بقدر غطرسته وحمقه السياسي واشتداد داء

السلطان بمفاصله واستفحال المرض العضال لاستعباد العباد وقهرهم بأعضائه..

غير أنّ الطاغية العربي يدرك دومًا حتفه. لا مجال للتلاعب بمصير الشعوب.. ولقد برهنت الثورات العربية على انتصارها على الدكتاتورية مهما كانت قامعة وقاهرة ومتغطرسة. لقد أسقطت الشعوب العربية، وأجسام الجموع الحرة وحناجرهم والحياة الحية داخلهم، الطاغية في أكثر من بلاد.. والعاقبة على البقية.. سيسقطون وسيدركون حتفهم وقبورهم ويستقلّون توابيتهم جيّدًا.. لا خوف على الشعوب الحرّة.. ولا حق لهم حتّى في أن نذرف عليهم الدموع.

– 9 –

# في معجم الثورة:
# الشيوعية ليست إلحادًا

هذا المقال يهدف إلى رفع سوء فهم يعاني منه التلقي السائد للشيوعية في البلاد العربية. . وهو سوء فهم سرعان ما تحول إلى إساءة وحيف نكتفي بمحاولة بيان علتهما. يتعلق الأمر بالوصل الدوغمائي بين الشيوعية والإلحاد. لكن ليس في عملية الوصل هذه أيّ شكل من البراءة اللغوية أو المنطقية أو السياسية. إنما في الأمر مؤامرة خطيرة ضدّ التصور الشيوعي للعالم. وهي مؤامرة نسجت خيوطها بكل مكر جهات مسيحية في الغرب، ومن ورائها كل الترسانة الرأسمالية، وجهات أصولية إسلاموية وقومية في البلاد العربية مناصفة مع الأنظمة الدكتاتورية التي تدعمها مصالح البرجوازية الليبرالية. . .

ماذا يعني أن يكون المرء شيوعيًا في بلاد عربية إسلامية؟ وأي شكل من الانفصال أو الاتصال بين الشيوعية والإلحاد؟ طبعًا الكل يعلم جيدًا أن الشكل الأيسر لمحاربة الشيوعية في مجتمع ديني هو تهمة اللاإلحاد. . لكن هذا الأسلوب ليس سوى أضعف انفعالات العقل لدينا. . ذلك أن إمكان تبكيت هذه الحجة وهزمها يقابلها من جهة مماثلة إمكان التشكيك في الدين باتهامه بالإرهاب واللاإنسانية. .

لكن ليست تهمة الإلحاد هذه هي الطريقة الوحيدة للتهجم على الشيوعية.. إنما مثلت الأنظمة الاستبدادية أيضًا تنكيلًا بها لا مثيل له. حيث يتعارض الاستبداد القائم على الانفراد بالمُلك وبالملكية مع مبادئ التوزيع العادل للثروات. وربما القضاء على جهاز الدولة نفسه بما هو جهاز قمع في جوهره.

## ما هي الشيوعية؟

دعنا نلخصها في ثلاث أفكار كبرى:

(1) هي نظرية سياسية تجد مصدرها في كتابات ماركس وإنغلز خاصة ضمن بيان الحزب الشيوعي 1848، وقد أرادها مؤسسوها بديلًا سياسيًا عن النظام الرأسمالي القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

(2) لذلك تقوم الشيوعية على تنظيم اقتصادي لا مكان فيه للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتهدف إلى توزيع عادل للخيرات بين البشر وإلى القضاء على التفاوت الطبقي بينهم.

(3) الشيوعية هي النتيجة النهائية لنمو تاريخي للمجتمع الإنساني من العبودية إلى الإقطاعية إلى الرأسمالية.. وهو تاريخ قائم على التفاوت بين طبقتين طبقة تملك وسائل الإنتاج وأخرى لا تملك غير قوة العمل.. ويقترح ماركس الشيوعية حلًا لمشكلة المساواة بين الناس والقضاء على المجتمعات الطبقية.. وذلك لا يتم إلّا بثورة الطبقة الكادحة التي لا تملك غير جهدها اليومي ضد طبقة البذخ والثراء الفاحش...

## ما هو الإلحاد؟

هو عدم اعتقاد المرء في وجود أي قوة خارقة مهما كان نوعها وشكلها: أصنام الوثنيين أو إله التوحيديين.. ونعود ولادة اللفظ إلى اللغة اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد.. ولا علاقة حينئذ للإلحاد بشيوعية ماركس التي لم تظهر الّا في القرن التاسع عشر.. ونعلم جيدًا أن الذاكرة العربية زاخرة بتاريخ كامل في الإلحاد العربي الإسلامي من أبي جهل وأبي لهب إلى القرامطة وبعض الفلاسفة الذين نسبت إليهم تهمة الزندقة.. أما ماركس فلم ينشغل بالدين من جهة الإلحاد أو الإيمان، ولم تكن مسألة وجود الإله أو عدمه تدخل في خطّته الفكرية أو السياسية مباشرة. ذلك أن مشكلة التصور الشيوعي للعالم هي تحديدًا القضاء على التفاوت الطبقي وتحقيق المساواة بين الناس عن طريق إعادة توزيع الخيرات بينهم توزيعًا عادلًا. أما عن مسألة التدين والإلحاد فيعتبرها ماركس «مسألة شخصية» لا علاقة لها مباشرة بالسياسة الكبرى للبنى الاقتصادية في المجتمع. وإن أهم ما نظفر به من التصور الماركسي للدين هو اعتبار ماركس الدين نتاجًا لبؤس اجتماعي تعيشه الطبقة الكادحة التي لم تجد من حلّ آخر لوضعيتها المادية البائسة غير الاعتقاد في عالم آخر بوسعه أن يكون أرحم وأجمل من الدولة الرأسمالية التي تحولت إلى جهاز قمع للبشر وسحق لإمكانات العيش العادل والكريم بينهم. وبدلًا عن الثورة من أجل تغيير العالم يكتفي المتدين بالاعتقاد في آخرة بعد الموت.. لكن ماركس لم يحارب الدين واكتفى بتنزيله ضمن ما يسميه بالإيديولوجيا أي منظومة القيم والمعتقدات التي ينتجها مجتمع ما كانعكاس نفسي وقانوني وسياسي للبنى التحتية الاقتصادية والمادية الخاصة به.

## الشيوعية والإسلام

في نص كتبه لينين بتاريخ 24 تشرين الثاني/ نوفمبر 1917 نعثر على موقف طريف وغير مسبوق من الإسلام والمسلمين:

«أيها المسلمون بروسيا وسيبيريا وتركستان.. يا من هدم القياصرة مساجدهم وعبث الطغاة بمعتقداتهم.. إن معتقداتكم وعاداتكم ومؤسساتكم القومية والثقافية صارت اليوم حرّة مقدسة.. نظّموا حياتكم القومية بكامل الحرية.. فهي حق لكم، واعلموا أن الثورة العظيمة وسوفياتات العمال والجنود والفلاحين تحمي حقوقكم وحقوق كل شعوب روسيا..» ويضيف .. «لقد أُعيدت الآثار والكتب الإسلامية المقدسة التي نهبتها القيصرية إلى المساجد.. وقد تمّ تسليم القرآن الكريم المعروف بقرآن عثمان في احتفال مهيب إلى المجلس الإسلامي في بيتروغراد في 25 كانون الأول/ ديسمبر 1917، وقد أُعلن يوم الجمعة، يوم الاحتفال الديني بالنسبة للمسلمين، يوم الإجازة الرسمية في كل آسيا الوسطى».

هذا النص الذي لا يشبه أيّ نص آخر تنهزم على يديه كل التهم التي تأتي إلى الشيوعية من جهة الإلحاد.. رُبّ تُهم لا يسعد بها غير أصحاب العقول الكسولة أولئك الذين يقتاتون آراءهم من التناقضات العقيمة بين الإيمان والإلحاد دون أن يدركوا أن الإلحاد نفسه شكل مغاير من الإيمان.. وأن الإلحاد ليس سوى انفعال سالب وتعيس للعدميين الذين لا تشغلهم هموم الكادحين والمعطلين عن العمل والذين تتأجّل الحياة في بيوتهم باستمرار.

من هو الشيوعي الحقيقي؟ أو أي شكل من الشيوعية

نحتاجها اليوم في البلاد العربية التي تعيش في حالة مسارات ثورية كثيفة الأبعاد؟ دعونا نجب على نحو مؤقت بما يلي: إن الشيوعي الحقيقي هو الذي ينجح في تجاوز التناقض الهزيل بين الإيمان والإلحاد، وهو تناقض لا ينفع غير الدوغمائية السياسية التي تختزل النقاش في المعركة بين الحرية والهوية وبين الليبراليين والجماعويين.. في الوقت نفسه الذي يزداد فيه جوع البائسين وأموال المترفين..

علينا الذهاب بالشيوعية فيما أبعد من الكفر والإيمان.. ما يهمنا هو المساواة في حظوظ العيش العادل والكريم وما تبقى هو مجال شاسع لحرية القيم والمعتقدات والطقوس.. لكن شريطة أن يحترم الجميع حق الاختلاف.. حق المؤمن في أن يؤمن وحق الملحد في أن يُلحد..

ثمّة الكثير من البشر في العالم مُلحدين قبل ماركس.. وذاكرتنا العربية الإسلامية تزخر بالملحدين.. ولا علاقة لهؤلاء بشيوعية ماركس.

وثمّة فوضويون عدميون ملحدون لا علاقة لهم بالشيوعية.. وثمّة مستهترون بكل دين لكنهم لا يعرفون أي شيء عن الشيوعية.. وثمة في مقابل كل ذلك شيوعيون متخلقون يحترمون أخلاق غيرهم ومعتقداتهم أكثر من بعض المتدينين أنفسهم.. وثمة أيضًا الكثير من الحكام العرب هم مسلمون لكنهم مستبدون وفاسقون ودجّالون..

## خاتمة

اكتفينا بما يكفي من فكر الدائرة المفرغة والصدام العقيم بين أن نؤمن وأن نلحد وأن نصلي وأن نغني وأن نغطّي وأن

نُعرّي. . آن الأوان لأن يستيقظ الفكر السياسي الحر في بلادنا من معاركه الإيديولوجية وأن يشتغل على القضايا الحقيقية والحارقة. . فإنّ ضجيج الأحزاب المختصمة على شرعية المسجد أو الخمارة هو أيضًا أحد أشكال الالتفاف على الثورة والارتداد بنا إلى نقاش انتهى بانتهاء عصر الإيديولوجيات. .

ليست الشيوعية اضطهادًا لأي دين، إنما هي إنصاف للشعب بكل فئاته، ومقدساته، وذاكرته وطقوسه وتراثه وكل إمكانات العيش الكريم بلا فقر ولا فقراء. إنّ الشعب مقولة رحبة للجميع، تتسع لمن يصلي كما تتسع لمن يغني. . .

# – 10 –

## الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة..

### تقديم

ثمّة تحوّل عميق في نمط الذاتية التي تخصّ المواطن منذ حدوث الثورة في تونس. وقد يكون بوسعنا القول إنّ الثورة هي في حدّ ذاتها قرار رمزي جماعي عميق بالقطيعة مع الصمت والخوف من الدولة الدكتاتورية من أجل القفزة النوعية نحو شكل جديد من الذاتية السياسية.. بل إنّ حدث الثورة هو على نحو ما قرار تاريخي بولادة المواطن النشيط بدلًا عن المواطن السلبي وبدلًا عن الرعية والرعاع والقطيع والدهماء والعوامّ.. لكن صعود الإسلاميين إلى الحكم وخروج الأطياف السلفية إلى حقل الشأن العمومي قد حوّل وجهة هذا المواطن وعطّل طموحه بالسير على طريق «ثورة مواطنية...» وفي الحقيقة بوسعنا أن نسجّل نوعًا من تشتّت المواطن العربي بعامة بين نوعين من الذاتية: ذاتية الحنين إلى الهوية الرعوية التي تغري بعضهم بالعودة إلى الهوية الإسلامية وإحياء «السلف الصالح» من جهة، وذاتية تتمسّك بمكتسبات الإنسان الحديث بوصفه ذاتًا حرة مستقلة ترفض كل أشكال الارتداد بها الى القطيع والرعاع

من جهة أخرى. . نحن إزاء طيفين متناقضين من شكل الانتماء إلى الحياة الجماعية ورؤيتين متخاصمتين للإنسان وللعالم. .

ولنعد إلى الوقائع كما وقعت. . فمنذ صعود الإسلاميين إلى الحكم صار مفهوم المواطنة نفسه في خطر. . حيث تتالت حوادث انتهاكات حرمة المواطن وماهيته في أكثر من مرّة: الاعتداء على كل فضاء عمومي خارج عن دائرة رجال الدين. . من ذلك الإبداع والمبدعين. . وحرية التعبير والصحافة. . والاعتداء على حق التظاهر والاحتجاج. . واعتبار كل من يعارض النموذج الرعوي اللاهوتي كافر وعاهر وسافر. . فكانت تهمة المؤامرة والشلائكية والتخنّث وأيتام فرنسا ودعارة السياحة. . . إنّها حملة سياسية خطيرة ضدّ كل شكل من المواطنة الحديثة ومن الانتماء الإنساني إلى الكونية بما هي مصير تاريخاني للإنسانية برمتها. .

ما الذي يحدث تحديدًا في عمق دلالة الإنسان في بلادنا؟ إن هو إلّا تفكيك لوحدة شعب وتبديد لحلمه بأن يعبر إلى الضفة الأخرى. وإن هي إلّا خيبة أمل جماعية في إمكان اختراع المستقبل والسير مع الأمم الأخرى نحو عالم أفضل. لماذا إذن هذه العداوة التي يكنّها أصحاب التصوّر الرعوي لنموذج المواطنة؟ هل إنّ المواطنة «بضاعة غربية مضرة بهويتنا؟» أم هي نمط الوجود التاريخاني للإنسانية الحالية؟ ومن يستطيع العيش خارج عصره غير المتوهّمين والمخبولين؟ وربّما يصدق القول بأنّا لسنا بعدُ مواطنين بالمعنى الحقيقي للكلمة، مادام لا زال بيننا من يحرّم الموسيقى ومادامت الحرية والإبداع دعارة وزندقة ومادام حتى الذهاب إلى البحر محرّم على النساء لأنّ البحر ذكر. .

يبدو أنّ مفهوم المواطنة مازال مفهومًا هشًّا لدينا وأنّ نموذج

الإنسان الحديث مهدّد في جوهره مادمنا لم نرسم بعدُ حدودًا واضحة بين الإيمان والعقل، بين الهوية والمدنية، بين الصلاة والإبداع، بين الخيال والمخيال.. ومادمنا لم نربح بعدُ معارك الحرية: حرية المعتقد وحرية التعبير وحرية اللباس وحرية الاحتجاج والتظاهر..

ولعلّ ما يزيد الطين بلّة هو ما يحصل هذه الأيام مع قضية المرأة حيث تبدو حقوق المرأة وكيانها المستقل في خطر أيضًا داخل هذا النموذج الرعوي للدولة.. ما معنى المواطنة حينئذ؟ وفي أي معنى تكون المرأة مواطنة مادام مبدأ المساواة نفسه في خطر؟

ثمّة إذن غموض عالق بدلالة المواطنة في عقولنا وفي ثقافتنا وفي سياستنا، ممّا يدفعنا إلى التساؤل: هل بوسع النموذج الإسلامي الرعوي القائم على مفاهيم إقطاعية من قبيل الطاعة والرعية والخليفة، أن يسمح بثقافة المواطنة أصلًا؟

في الحقيقة يتعلّق الأمر إذن بصدام عنيف بين رؤيتين للعالم: رؤية لاهوتية رعوية منغلقة على مفهوم الأمّة وهي رؤية تطلب أسلمة المجتمع برمّته، ورؤية مدنية كونية تقوم على مفهوم الدولة الجمهورية، وتعتبر أنّ جميع الناس مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات.. ولا ريب أنّ المشكلة الكبرى التي على كل البلاد الإسلامية أن تواجهها حاليًا هي إذن: كيف ستعيش الشعوب العربية هذا الصدام السياسي، بل الوجودي والتاريخاني، بين نمط الخلافة ونمط الجمهورية، وبين الرعية المطيعة لأولي الأمر والمواطنين الأحرار الذين يشاركون بشكل فعلي في تدبير الشأن العام..؟ والمشكلة الأعمق هي: هل من سبيل للمصالحة بين النموذجين من الحياة، وكيف وفي الأمر حوار متواصل للطرشان، أم نحن

مدفوعون حتمًا إلى أن نحيا الصدام إلى النهاية. . وأيّة نهاية لصدام فاشل سلفًا في ضمان نتائجه؟

لا أحد يدّعي إمكان الإجابة عن هذه الأسئلة بمفرده. ثمّة من الأسئلة ما قتل. . وحين تولد الأسئلة من مواقع أخطر وأكبر من عقولنا الحالية، فإنّ التاريخ لا يستشير أحدًا حين يحول وجهة الإجابات والعقول والشعوب ويستولي على أحلامهم وأوجاعهم. .

## الدلالة العامّة للمواطنة

ما نطلبه هنا هو فقط أن نعيد السؤال الى الفلسفة. . وأن نمرّ من جديد من الثنايا نفسها التي مرّ بها العقل الفلسفي الحديث إزاء مسألة المواطنة بما هي النمط الجديد من الانتماء إلى الوطن، أيّ وطن كان. .

علينا أن نذكّر بادئ الأمر أنّ مفهوم المواطن، هو مفهوم يوناني الأصل، وأنّه يعني حرفيًا: أن يكون الإنسان عضوًا في المدينة بأن يشارك في القرارات الخاصة بالقوانين في الحرب والعدل وفي تدبير الشأن العام عامّة. وينبغي أن نشير إلى أنّ لسان العرب يخلو من مفهوم المواطن رغم توفّره على مفهوم الوطن والموطن والميطان والاتّطان والإيطان والتوطين. ويبدو أنّ نموذج الخلافة هو الذي جعل مفهوم المواطنة مفهومًا مستحيلًا داخل العقلية السياسية العربية القديمة. .

سيولد هذا المفهوم ثانية إذن في العصر الحديث بظهور نظريات العقد الاجتماعي (مع روسو وهوبز ثم مع كانط)، وبالقطيعة مع السيادة الإلهية منذ كتاب الأمير لميكيافيلي (1469، 1527)، والتأسيس لدولة التعاقد والحق وإرادة الشعوب في تقرير مصيرها خاصة مع روسو الذي يمرّ بنا من

سيادة الحاكم المطلقة (هوبز) إلى سيادة الشعب عبر عقد اجتماعي يعبّر عن الإرادة العامة في التنازل للكلّ عن الحريات الطبيعية من أجل الحريات المدنية (روسو).

إنّ مفهوم المواطن هو مفهوم وقع استعماله في الثورة الفرنسية ضدّ مفهوم الذات التابعة للملك، لقد وقع استبدال «النبيل» بالمواطن، كما وقع استعمال هذا المفهوم بديلًا عن مفاهيم السيّد والسيّدة والآنسة. والمواطن هو كلّ شخص راشد يعيش تحت حماية دولة ما ويتمتع بحقوق مدنية وبجنسية محدّدة ويملك حق المشاركة في الانتخاب.

ينبغي علينا أن نشير أيضًا أنّ مفهوم المواطن الذي هو عنوان لأحد مؤلّفات هوبز بتاريخ 1642، ليس وليد الصدفة التاريخية ولا المعجزة الغربية بل هو وليد الثورات الديمقراطية الحديثة أي الثورة الإنكليزية (1688) والثورة الأميركية (1776) والثورة الفرنسية (1789).. وبالتالي فإنّ الثورة التونسية قد تكون فرصتنا التاريخية التي لا ينبغي التفريط فيها من أجل الالتحاق بركب المواطنة الذي لا يمرّ على شعب إلّا حينما يثور على نظام استبدادي ونموذج لاهوتي للسلطة من أجل دولة مدنية.

## في الفرق بين المواطن السلبي والمواطن النشيط

سنتوقف قليلًا عند الدلالة الفلسفية لمفهوم المواطنة والمواطنة النشيطة كما عرّفها فيلسوف التنوير والحداثة إيمانويل كانط (1724، 1804)، بوصفه صاحب أهمّ صياغة فلسفية لجمهورية معدّلة تراهن على منزلة الإنسان بوصفه ذاتًا حرّة ومواطنًا مستقلًّا وإنسانًا جديرًا بأن يكون سعيدًا.. ومواطنًا كونيًّا في عالم يتسع للجميع.

يظهر مفهوم المواطن في أحد كتابات كانط مابعد النقدية، وتحديدًا في نص له بعنوان «في المعنى الشائع القائل بأنّ شيئًا ما بوسعه أن يكون صادقًا نظريًا لكنه غير ذي جدوى عمليًا» (1793).. وفي هذا النصّ يعلن كانط عن مبادئ الحالة المدنية، في مقابل حالة الطبيعة، قائلًا: «تتأسس الحالة المدنية بما هي مجرد حالة حقوقية فحسب، على المبادئ القبلية التالية:

1) حرية كل عضو في المجتمع بوصفه إنسانًا.

2) تساوي هذا الإنسان مع كلّ الآخرين بوصفه ذاتًا.

3) استقلالية كل عضو ينتمي إلى جماعة ما بوصفه مواطنًا..

من أجل أن نفهم هذا التأسيس الفلسفي الحديث للدولة المدنية علينا أن نتوقف قليلًا عند مفهوم التعاقد بوصفه الأساس القبلي لكل دولة تقوم على الحقّ. ثمّة خمس لحظات أساسية سنلخّصها سريعًا في خمس نقاط هي التالية:

أ) يُعتبر كتاب الأمير لميكيافيلي (1469، 1527) الحدث الأول لإنجاز حداثة سياسية، حيث وقع تحرير السياسة من اللاهوت والأخلاق وربطها بالمصلحة والقوة، وهو بذلك خلّص السياسة من اللاهوت القروسطي من أجل الدولة الوضعية التي لا تشتق شرعيتها إلّا من ذاتها.

ب) مع هوبز (1588، 1679)، تظهر نظرية العقد الاجتماعي الذي يهب السلطة إلى الليفياتون أي الحاكم الذي تجتمع فيه كل الإرادات الفردية والذي يتمتع بالسلطة المطلقة. ويفترض هوبز أنّ حالة الطبيعة هي

حالة عنف وحرب دائمة ممّ يبرّر التعاقد بضرب من توازن الرعب من أجل سيادة مطلقة للحاكم.

ج) جون لوك: ( 1632، 1704): الذي يرفض تبرير الحكم المطلق على أساس حالة الحرب الطبيعية ويؤسّس دولة التعاقد على نوع من التراضي الذي من حقّ الشعب أن يسحبه كلما وقع الإخلال بالعقد.

د) روسو: (1712، 1778): ومعه يحدث أهمّ منعطف في الحداثة السياسية من سيادة الحاكم إلى سيادة الشعب وذلك عبر الإرادة العامة التي تضمن الحقوق المدنية في مقابل التنازل عن الحريات الطبيعية.

هـ) أمّا كانط (1724، 1804) فيعتبر أهمّ من قدّم صياغة فلسفية للحداثة السياسبة قائمة على تصور فلسفي للإنسان بوصفه غاية في حدّ ذاته، مراهنًا في ذلك عبر مصالحة بين الأخلاق والسياسة على بعد كسموسياسي لنظرية الحق أي على استشراف دولة السلم الدائمة القائمة على المواطنة الكونية في العالم. ولقد جمّع كانط ضمن المبادئ الثلاثة للدولة المدنية مفهومًا فلسفيًّا متكاملًا للمواطنة..

الحرية هي إذن المبدأ الأول للإنسان بوصفه إنسانًا، والمساواة هي المبدأ الثاني له بوصفه ذاتًا، والاستقلالية هي المبدأ الثالث للإنسان بوصفه مواطنًا.. تلك هي المبادئ الأولى التي تجعل دولة الحق المتطابقة مع المبادئ الخالصة للعقل ممكنة وكل إخلال بأحد مبادئها يسقط الدولة في الاستبداد. ويحرص كانط على تحصين هذه المبادئ وتأصيلها في عمق شروط إمكان

الدولة المدنية القائمة على دولة الحقّ قائلًا: «ليست هذه المبادئ قوانين معطاة من طرف الدولة القائمة بقدر ما هي القوانين التي يمكنها وحدها أن تجعل التأسيس ممكنًا لدولة تتلاءم مع المبادئ الخالصة للعقل فيما يخصّ الحق الخارجي للناس عمومًا»..

إنّ مفهوم المواطن إذن مشروط بالحرية التي لجميع البشرّ بوصفهم بشرًا، وبالمساواة بين الجميع دون أي تمييز من جهة الجنس أو العرق أو الثقافة أو الطُبقة. وإنّ جوهر المواطنة هو استقلالية المرء في شخصه عن كل أشكال الوصاية عليه سواء كانت لاهوتية أو سياسية أو ثقافية.

أمّا بالنسبة لشرط الحرية كمبدأ أساسي من مبادئ المدنية أي من مبادئ دولة الحق فيعني ما يلي: أن لا أحد بوسعه أن يلزمني بأن أكون سعيدًا على طريقته، أي إنّ كل شخص بوسعه أن يبحث عن سعادته وفق ما يراه صالحًا بشرط ألّا يعتدي على حرية الآخرين.. وهنا يتطرّق كانط إلى مفهوم الدولة الأبوية المسيحية، التي تعتبر جملة الشعب بمثابة أبناء قاصرين في حاجة إلى أب يحميهم.. وهذا النوع من التعامل مع الناس بوصفهم أبناء ورعية هو تعامل مضادّ تمامًا لحرية الناس بوصفهم بشرًا. وعليه فإنّ كل اعتداء على مبدأ الحرية هو اعتداء على ماهية الإنسان نفسه بوصفه كذلك، ومن ثمّة كل إخلال بهذا الشرط الأول لمفهوم المواطنة يؤدّي حتمًا إلى أكثر أشكال الاستبداد فظاعة. إنّ الفرق بين النموذجين من الحكم إذن أي القائم على الحرية والقائم على الرعية، هو الفرق بين الدولة الرعوية الاستبدادية والدولة المدنية الوطنية..

أمّا بالنسبة للمساواة كمبدأ ثان من مبادئ مفهوم المواطنة

فإنّ كانط يعتبر أنّ «كل الناس متساوون بوصفهم ذواتًا» وأنّ كل عضو في المجتمع بوسعه أن يدرك أقصى درجات التميّز والتقدّم بمداركه وملكاته سواء من جهة الموهبة أو من جهة الوضعية الاجتماعية أو السياسية.. وأن لا شيء بوسعه أن يمنع أيّ كان مهما كانت ثقافته ودينه وعرقه من النموّ الشخصي وتحقيق سعادته مثلما يحق له أن يحلم بذلك..

أمّا عن الاستقلالية التي هي جوهر دلالة المواطنة فترتبط مباشرة بحق الانتخاب بما هو التعريف الأصلي لمفهوم المواطن.. إنّ حق الانتخاب هو الذي يخوّل للمواطن المشاركة في الشأن السياسي وفي اختيار الحاكم، وهو حقّ يشترط الاستقلالية في الاختيار عن كل أشكال الضغوط والتدجين والأدلجة والوصاية الدينية.

وعلينا أن نميّز عند كانط بين المواطن النشيط والمواطن السلبي، وهو تمييز نعثر عليه في كتاب كانط «ميتافيزيقا الأخلاق وفي الجزء الأول الخاص بنظرية الحقّ (بتاريخ 1797)..
فالمواطن النشيط هو الذي اختار أن يساهم في تدبير شؤون الوطن وذلك عبر حق الانتخاب.. أمّا المواطن السلبي فهو الذي اختار ألّا ينتخب وألّا يشارك في الشأن العام.. وهو الفرق بين أن يكون المرء مجرّد جزء من الشأن العام وأن يكون عضوًا فيه يشارك في إنجاز دولة الحق والدستور الجمهوري..

## المواطنة الكونية

ثمّة نوع ثالث من المواطنة هو المواطنة الكونية في العالم..
وهذا المفهوم ظهر عند كانط أيضًا وتحديدًا منذ تصدير كتابه الأخير بعنوان الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية (1798).

إنّ المواطن الكوني مفهوم مثير جدًّا في تعيين ماهية جديدة للإنسان نفسه تقطع مع تصور لاهوتي له. وذاك هو الأساس الذي انبنى عليه مفهوم الإنسان الحديث بوصفه كائنًا حرًّا مستقلًّا يشرّع لقيمه بنفسه في حدود دائرة العقل البشري. لم يعد البشر رعاعًا بل صاروا مواطنين كونيين في العالم بوصفه وطنًا لكينونة مدنية تتسع للجميع. لكن لن يصير مواطنًا كونيًا إلّا من ارتقى من مستوى الهويات المسعورة والمنغلقة على نفسها إلى طور المواطن العالمي الذي يتألّم كلّما تألّم أي مواطن آخر في أي مكان في العالم.

## خاتمة

### نحو ثورة مواطنية

إذا كان المسار الثوري الذي نعيشه اليوم هو في جوهره مسار قائم على ثورة اجتماعية هدفها العاجل هو مقاومة مظاهر الفقر والبؤس والبطالة والتهميش، فإنّ هذا المسار الثوري طويل الأمد لا يستقيم إلّا بأشكال أخرى من الثورة من قبيل ثورة ثقافية لتغيير العقول وثورة مواطنية تدفع أبناء شعبنا إلى المضيّ بشكل إيجابي وبسرعة أكثر حدّة على درب المواطنة. نحن نحتاج إذن إلى ثورة مواطنية تحوّل الأفراد من مقام الرعاع المطيعين إلى مقام المواطنين الذين يطالبون بحقوقهم ويلتزمون بواجباتهم تجاه الوطن. إنّ «الثورة المواطنية» مفهوم جديد تستعمله الحركات السياسية اليسارية منذ 2006 ويهدف إلى تغيير اجتماعي عميق في ماهية الذاتية السياسية نفسها. وذلك بأن تجعل من الناس مواطنين نشيطين بدلًا عن مستهلكين وتسعى إلى أن يصيروا مسؤولين عن الشأن العامّ بدلًا عن بقائهم محايدين وصامتين. فكل صمت هو خيانة للوطن وكل محايدة هي تواطؤ مع الاستبداد حيثما ثمّة استبداد..

# - 11 -

# هل نحن مواطنون؟

هل نحن مواطنون أم رعاع؟ وهل فات أوان طرح هذا السؤال أم إنّ مفهوم المواطنة قد آل إلى مفهوم إشكالي في هذا السياق التاريخي لعودة الإسلام السياسي وصعوده إلى الحكم في بلادنا؟ وهل بدأ موعد الحسم الفعلي في هويتنا السياسية؟ يبدو أنّ هذه الأسئلة هي أسئلة حارقة أكثر من أيّ وقت مضى.. ثمّة موعد خاصّ لولادة الأسئلة ولشرعيتها ولضرورة معالجتها أيضًا.. وثمّة موعد خاصّ للحسم في علاقتنا بأنفسنا وبمن نكون، تحديدًا في فوضى صدام الهويات وضبابية الانتماء، واللخبطة المقصودة بين السياسي والديني وبين الديني والمدني وبين الشخصي والعمومي وبين الجماعوي والكوني..

إنّ التاريخ الذي تمرّ به بلادنا بعد صعود الإسلاميين إلى الحكم يفرض علينا مشاكل من نوع محدّد.. وأهمّها: أيّ نوع من الذاتية السياسية علينا التمسك به والدفاع عنه في ظلّ عودة قوية للإسلام السياسي القائم في جوهره على الخلافة والرعية والطاعة بدلًا عن الديمقراطية والمواطنة والحرية.. فمن نحن يا ترى في خضمّ التجاذبات السياسية والخلط بين الدين والسياسة: هل نحن رعية أم نحن مواطنون؟ يبدو أنّه حينما

نصير قادرين على الحسم في شأن هويّتنا السياسية،حينها فقط، سيكون ممكنًا بالنسبة لنا الانتماء إلى الإنسانية الحالية انتماء نشيطًا، دون أن نصطدم بأسئلة مغلوطة ومعطوبة من نوع: هل أنت كافر أم مسلم؟ أو هل أنت حداثي أم سلفي؟ هل أنت يساري أم يميني؟...

إنّ ما حصل هذه الأيام في تونس من تهديد لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ليس مجرّد حدث معزول خاص بتجاذبات سياسية حول الحقوق والحريات، ضمن مسوّدة الدستور التي لم تتمّ المصادقة عليها، إنما هو مؤشر خطير على تهديد واضح لمفهوم المواطنة نفسه.. لأنّ مبدأ المساواة هو تحديدًا مبدأ أساسي من مبادئ مفهوم المواطنة بوصفها الشكل الوحيد من الذاتية السياسية الكفيلة بدولة مدنية ديمقراطية تضمن حقوق الإنسان وكرامته المقدّسة. لقد عدنا القهقرى بالفكر السياسي إلى أسئلة قديمة، اعتقدنا لفترة أنّنا تجاوزناها وانتصرنا عليها، وذلك من قبيل: هل المرأة مواطن أم كائن ناقص؟ هل المرأة إنسان أم عورة؟ هل المرأة حريم أم هي بشر له حقوق الرجل نفسها بما في ذلك حق الانتخاب والتظاهر والحكم والتفكير والمعتقد واللباس؟

لقد صار مفهوم المواطنة أكثر المفاهيم السياسية العاجلة لأنّه أكثرها تعرّضًا إلى الاعتداء والتهديد.. فما حصل في تونس من اعتداءات على الفنّ والثقافة ومسّ بالحريات ومن فوضى في المساجد ومن فتنة بين الإسلاميين أنفسهم، ومن تكفير ومسّ من حرية المعتقد، ومن تهديد لمبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، هو مسّ من حرمة المواطن وتهديد لمقومات المواطنة بما هي

تتأسس على الحرية في التعبير والتفكير واللباس والمعتقد.. وكل تهديد للمواطنة إنّما هو مباشرة تهديد لمقومات المجتمع المدني وتعطيل للديمقراطية وللحرية وللكرامة الإنسانية.

إنّ كل تراجع عن مكاسب المواطنة هو تراجع عن مكاسب الحداثة السياسية التي حرّرت الإنسان من الحكم الإلهي المطلق وجعلت من الدولة عقدًا اجتماعيًا قائمًا على إرادة الشعوب في تقرير مصيرها واختيار حكّامها بما يضمن حرية الناس كمواطنين أحرار. وطبقًا لذلك فإنّ التساؤل عن معنى المواطنة بيننا اليوم هو أيضًا تساؤل عن مصير الحداثة وعلاقتنا بالإنسانية الحالية،وهو أيضًا تساؤل عن مدى إمكان المصالحة بين ذاكرتنا وكونيّتنا وبين هويّتنا ومعاصرتنا..

من نكون تحديدًا، بعد جملة الزلازل السياسية والانتفاضات الشعبية والثورات التي عاشتها البلاد العربية عمومًا وبلادنا خصوصًا؟هل انتهى عصر الرعاع أم ثمّة ما يهدّد بالعودة إليه؟ من نحن وماذا ينبغي علينا أن نكون حتى نضمن حقوق الإنسان وكرامته في ديارنا؟ هل نحن حداثيّون أم ينبغي علينا أن نكون كذلك؟ هل نحن كائنات تراثية فقط أم نحن نسيج عميق وغامض من الإسلام والحداثة والكونية النشيطة معًا؟ ليس من البديهي أن نكون دومًا في حجم أسئلتنا. وأكثر من ذلك يمكن للأسئلة القاتلة أن تولد من مواقع بعيدة جدًا عن مواقع الإجابات الجاهزة والسعيدة والمطمئنّة إلى يقينها..

يبدو أنّه ثمّة تضادّ واضح بين وصايا الرعاع وقيم المواطنة. إنّه التضادّ بين طاعة العباد للخليفة وحقوق المواطن في العيش الكريم وفي الاحتجاج والثورة ضدّ كل حاكم مستبدّ.. هو

التضادّ عينه بين الرعية الهووية والمواطنين الأحرار، وبين الجماعوية المغلقة على قومية دينية والمواطنة الكونية في عالم رحب يتسع للجميع.. فبين فكرة الهوية وفكرة الإنسانية الكونية مسافة طويلة عبرتها شعوب وأخرى لازالت تتعثّر في العبور إلى الضفّة الأخرى: من أجل ذلك علينا السير حثيثًا نحو ثورة مواطنية تحررنا من الرعية وتضمن لنا شكلًا حقيقيًا من المواطنة التي نكون فيها مواطنين نشيطين صانعين لتاريخنا بأنفسنا..

لكن لا شيء بوسعنا التنبّؤ به ولا شيء يضمن لنا أنّنا نتّجه صوب مستقبل أفضل.. فالمثقّف كفّ منذ فترة طويلة عن أن يكون وصيًا على تاريخ الشعوب.. شيء واحد نؤمن به هو أنّ إرادة الشعوب إرادة لا تُقهر.. وأنّ التاريخ لا ينتظر النائمين لا يحبّ المواطنين السلبيين والمستقيلين عن هموم الناس الفعلية.. لكن ثمّة دومًا عثرات وعطوب وحفر.. لن نقفز من فوقها لكننا سنعبرها لأنّنا مطالبون بأن نعيش مشاكلنا بأنفسنا إلى النهاية...

# - 12 -

# من هم أعداء الديمقراطية؟

## تقديم

يقول كانط في قول مثير: «إنّ الديمقراطية لا تصلح إلّا لشعب من الملائكة»: هل ننتظر إذن أن تصير الشعوب ملائكة أم نغامر بالنضال من أجل الديمقراطية حتى في شعوب من الشياطين؟

دولوز الفيلسوف الفرنسي يحدّثنا عن ضرب من الديمقراطية التي تخترع ضمن صيرورة ثورية شعبًا في حجم الحرية.

وجاك رنسيار، المفكّر الفرنسي المعاصر، يكتب كتابًا تحت عنوان «كراهية الديمقراطية» ليدافع عن ديمقراطية المشترك واقتسام المحسوس والمساواة بين الجميع. لا يكره الديمقراطية إلّا من يكره الاشتراك في العيش مع كلّ الناس الذين يتساوون معه في الانتماء إلى الإنسانية.

فإذا كان بعضنا يعتقد أنّنا شعوب لم تنضج بعدُ فهل نخترع شعبًا مغايرًا قادرًا على الترحال في مغامرة الديمقراطية؟ أم هل علينا أن نناضل طويلًا من أجل أن تُحبّ شعوبنا المثقلة بالحنين إلى الرعاع والخليفة، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية؟

إنّ المسألة السياسية الحارقة في هذا السياق التاريخي الدقيق بعد «الثورات العربية»، وتحديدًا بعد صعود الإسلام السياسي على عرش الحكومات في مصر وفي تونس نموذجًا، هي مسألة الديمقراطية.. وهي مسألة صارت إلى موضع تفكير ومساءلة داخل الفكر الحديث والمعاصر منذ ماركس، بل لقد أصبحنا نخشى من «كراهية الديمقراطية» وبالتالي صرنا نخاف على القيم التي تحملها من قبيل المساواة والحرية والمواطنة الكونية. في هذا السياق ينخرط السؤال الذي يدعونا إلى باحته تودوروف هو التالي: هل يمكن للديمقراطية أن تكون خطرًا على نفسها؟ من هم أعداء الديمقراطية الأكثر حميمية والأكثر خطرًا والأعسر على الفهم معًا؟

يعالج تودروف هذه المسألة بشكل طريف: نعم، ثمّة أعداء حميمون للديمقراطية أخطر من الأعداء الخارجين عن جوهرها ومبادئها.. لقد درج القرن العشرون على اعتبار كل الإيديولوجيات المتطرفة من قبيل الفاشية والنازية والكليانية والأصولية أعداء للديمقراطية لأنّها إيديولوجيات مضادّة للحرية الفردية ولفكرة التقدم ولسلطة الشعب.. وهي المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها الديمقراطية نفسها. الجديد في معالجة تودروف هو التالي: إنّ هذه المبادئ الثلاثة بوسعها أن تصير كيانات حميمة للديمقراطية وخطرًا حقيقيًا يهدّد إمكان تحقيقها معًا.

في كتابه المعنون «الأعداء الحميمون للديمقراطية» (باريس 2012) يشخّص الكاتب والمفكّر البلغاري الأصل تزفتيان تودوروف الأزمة الحادّة التي تخترق الديمقراطيات الغربية.. وهي أزمة لا يمكن معالجتها عن طريق الأنظمة الليبرالية المشطّة

حيث يقع نزع الطابع الإنساني عن المجتمعات تحت راية تغوّل رأسمال والثراء الفاحش لأصحاب المشاريع الكبرى. ثمّة نقد عميق لأشكال اللاعدالة الاجتماعية ولاختلال التوازن بين الشعوب وبين الفئات والطبقات ممّ يسبّب كمًّا هائلًا من الأمراض والمشاكل الاجتماعية والسياسية.

يحتوي هذا الكتاب إذن على تأمّل مبتكر حول المسألة الديمقراطية. لقد ظلّ الحديث عن الديمقراطية لمدّة قرن كامل من الزمن ضربًا من الدفاع عنها ضدّ أعدائها الخارجين، بل لقد ظلّت الديمقراطية هي الطفلة المدلّلة للحداثة السياسية. وهنا وجه الابتكار في معالجة السيد تودروف: إنّ الأمر يتعلّق بتوجيه النظر إلى الداخل.. نظرة ميكروسكوبية إلى الفيروسات المصاحبة للديمقراطية نفسها. لقد بحث تودروف عن أعداء الديمقراطية داخلها وليس خارجها. والنتيجة هي: أنّ الديمقراطية تحمل أعداءها داخلها أو بالأحرى إنّها تحمل أعداءها في نفسها بشكل حميمي.. هي مفارقة عجيبة: كيف يكون العدوّ هو الحميم أي الصديق المرافق دومًا والذي لا غنى عنه.. مفارقة عجيبة تذكرنا بمفارقة مفهوم الصداقة والصديق في جملة مشهورة من إتيقا نيقوماخيا لأرسطو: «آه يا أصدقائي، ليس ثمّة أصدقاء»..

وحينما نقول عدوًا حميميًا فإنّ حميميًا تعني ههنا تحديدًا: أنّه لا يمكن تفاديه لأنّ ذلك التفادي سيُدمّر الديمقراطية نفسها.. وذاك هو لبّ الإشكال: كيف نحرّر الديمقراطية ممّا هو حميمي فيها من دون أن نسيء إليه لأنّه هو أساسها العميق؟

هل يتعلّق الأمر إذن بتربية الديمقراطية من الداخل؟ هل إنّ الديمقراطية في حاجة إلى من يساعدها اليوم على تمثّل نفسها بشكل

مناسب؟ هل إنّ الوعي الديمقراطي اليوم مريض بعناصر القوة التقليدية التي قام عليها (أي مبادئ التقدّم والحرية وسلطة الشعب)؟

قد يظنّ المتعجّل أنّ هذا الكتاب هو ضدّ الديمقراطية إذن لأنّه يعطي الكلمة لأعدائها والحال أنّه يقدّم طريقة مبتكرة وجديدة للدفاع عنها.

علينا أن نذكّر هنا أنّ تودروف ليس فرنسيًّا بالمعنى الأوّل: إنّه بعبارة مثيرة «مفكّر مهاجر» كما نقول «عامل مهاجر»، وربّما هذا الوضع هو الذي ساعده إلى أن يرى أعداء الديمقراطية ولكن من الداخل، لذلك هو أكثر حساسية من الفرنسي العادي للانتباه لما يهدّد الديمقراطية، هو الذي أتى من مجتمعات لم تعرف الديمقراطية، لأنّها لم تعرف التقدّم ولا الحرية الفردية ولا السلطة للشعب.

هذا الكتاب هو إذن شهادة حيّة ورسم طريف للجغرافيا السياسية لقرنين من الزمن بروح نقدية لا ترحم أيّة عقيدة ولا تدافع عن أيّة إيديولوجيا، ميكروسكوب نقدي إنسانوي يسعى إلى الظفر بما يمكن إنقاذه من الإنساني بعد كل كوارث القرن العشرين أي في عصر موت الإنسان وأزمة القيم الإنسانية التي بشّرت بها الحداثة منذ روسو وكانط. وقد استوجب البحث عن الأعداء الحميمين للديمقراطية إذن فضح كل أشكال الإيديولوجيا والسياسات الحديثة التي أفرزت الاستعمالات المشطّة لمبادئ الديمقراطية بما حوّلها إلى مبادئ تهدّد الديمقراطية نفسها. وذلك يعني أنّ ثمّة ثلاثة أعداء للديمقراطية:

1) إيديولوجيا التقدّم التنويرية التي تحوّلت منذ الثورة الفرنسية إلى إيديولوجيا لاستعمار الشعوب تحت راية

نشر الحضارة ودفع المستعمرات إلى التقدّم باتجاه النموذج الحداثي.

2) فكرة الحرية الفردية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية أدّت بتعويلها المفرط على الفردانية إلى تحويل الشعوب إلى مسرح لعلاقات السوق تتحكّم به المشاريع الاقتصادية الكبرى ومبدأ الثراء والربح وهبوط الدولار الأميركي وصعوده.

3) الشعبوية: أي التعويل على سلطة الشعب ممّا أفرز ظهور فكرة العامّة بشكل سيّىء وحيث يصبح خداع الشعب والتلاعب بإرادته جزءًا من اللعبة الديمقراطية على نحو لا يمكن تفاديه.

هذا الكتاب يهدف في جوهره إلى الكشف عن خطورة الإيديولوجيات وخطورة المشاريع الاستعمارية القديمة والجديدة، لأنّها مشاريع تمّت أيضًا تحت راية مبادئ الديمقراطية بأيّ ثمن حتى لو اقتضى الأمر استعمال القوّة الحربية مثلما وقع في الحرب الأميركية ضدّ العراق أو أفغانستان أو ليبيا. فلا شيء يبرّر التدخّل في مصير شعب ما حتّى لو تعلّق الأمر بتعليمه الديمقراطية. إذ لا شيء يبرّر إسقاط الأبرياء حتى لو كان الأمر يتعلق بأهداف نبيلة من قبيل الحق والخير والسعادة. لذلك يبدو هذا الكتاب مكتوبًا من بدايته إلى نهايته باسم الضحايا في كل مكان في العالم.. ضحايا كوارث القرنين السابقين: الفاشية والنازية والستالينية والأصولية الإسلامية. إنّ ما يعطّل الديمقراطية هو كل السياسات الفاشلة من قبيل السياسات الأميركية في أفغانستان والعراق وليبيا. وهي سياسات قائمة على نزعة ليبرالية

مشقّة حوّلت العالم إلى سوق كبيرة لبيع الأسلحة وتجريبها على الشعوب في نوع من العبث الفظيع بالبشر.

ويذكّرنا تودروف بالمفهوم المعتدل للديمقراطية بوصفها تقوم على ما يلي:

1) إنّ الديمقراطية تقوم على سلطة الشعب بشرط أن يكون هذا الشعب سيّد نفسه، أي لا مجال لأية وصاية عليه دينية أو عرقية أو إيديولوجية. وحينما نقول شعبًا فنحن لا نقصد بذلك أيّ «جوهر طبيعي» أو ماهية ثابتة أو انتماء عرقي أو ديني.. وعليه تضمّ مقولة الشعب كلّ شخص وُلد على تلك الأرض ووقع قبوله من طرف ذاك الشعب للعيش معهم.
2) إنّ الديمقراطية هي في جوهرها إرادة الشعب لذلك لا ينبغي على نوّاب ذاك الشعب التلاعب بهذه الإرادة عبر انفعالات عرضية أو أمزجة شخصية أو مصالح ذاتية.
3) إنّ مفهوم الديمقراطية يقوم في جوهره على مبدأ التعددية والقبول بالاختلاف والمساواة بين كل المواطنين.
4) تتضمّن الديمقراطية ضرورة السعي نحو التقدّم دون أن يتحول التقدم إلى إيديولوجيا استعمارية.
5) ترفض الديمقراطية كل موقف قدري يؤمن بأنّ ثمّة قدر محتّم لا مردّ له بالنسبة لشعب ما وتفرض على إرادة ذلك الشعب الخنوع والاستسلام.
6) لا يمكن لأيّ ديمقراطية أن تحلم بالجنة على الأرض.. لقد انتهى عصر اليوطوبيات ودخلنا في عصر

النضالات الفعلية من أجل عالم أكثر عدالة ومساواة واحترامًا لحقوق البشر ولكرامتهم.

7) انّ الديمقراطية تحتّم علينا أن نستمدّ تشريعاتنا وفق مبادئ العقل والعدالة. فكل قوانين عادلة بوسعها أن تجعل شعبًا ما شعبًا سعيدًا.

8) إنّ العدوّ الأساسي للديمقراطية هو التطرّف والإيديولوجيات المشطّة.

## خاتمة

أين نحن من هذا التشخيص لأعداء الديمقراطية؟ هل لنا الأعداء نفسهم؟ أم إنّ أعداء الديمقراطية لدينا أكثر حميمية من أعدائهم؟ يبدو أنّ ثقل الماضي على عقولنا وسياساتنا هو الذي يعطّل إمكان الديمقراطية في ديارنا. علينا أن نعلم جيّدًا أنّ علاقة شعب ما بماضيه لا ينبغي أن تكون عائقًا أمام انتمائه التاريخي إلى الإنسانية الكونية. فكلّ الشعوب تملك ماضيًا لكنّه لا يعطّلها عن أن تكون في حجم الزمان الذي تنتمي إليه. نحن نولد دومًا في التاريخ لكنّ التاريخ لا يسجننا بل يدفعنا إلى المضيّ نحو تاريخ أفضل.

يبدو أنّ لكل شعب أعداءه الحميمين للديمقراطية الخاصة به.. لذلك فإنّ أعداء الديمقراطيات الليبرالية الغربية ليسوا من فصيلة أعداء ديمقراطياتنا العربية نفسها التي هي بصدد الوقوع حاليًّا إثر الثورات العربية.. لنا أعداؤنا الخاصّون جدًّا لديمقراطياتنا المأمولة.. فلا نحن متقدمون كفاية كي نخاف من شطط إيديولوجيا التقدم التنويري.. ولا نحن نتمتع بشطط مبالغ فيه في الحريات الفردية.. كي نخاف من تغول الفرد.. ولا نحن

شعوب بالمعنى المخيف كي تهددنا النزعة الشعبوية..... والسؤال الخطير هنا والذي بدأنا نسمعه همسًا أحيانًا وجهرًا أحيانًا أخرى هو التالي:

هل آن الأوان بالنسبة لنا للدخول في مغامرة الديمقراطية؟ أم لم ننضج بعدُ لذلك؟ أم ليس ثمّة وقت محدّد للأحداث التاريخية الكبرى في حياة الشعوب؟وفي ظلّ تصور رعوي للحكم في الإسلام السياسي أي معنى للديمقراطية؟

لست أدري إن كان تودروف قادرًا على مساعدتنا على الخوض في هذه الأسئلة التي تخصّنا لكن يبدو أنّه طالما واصلنا الحديث عن أنفسنا في لغة «الأمّة» المنغلقة على ثوابتها، فإنّنا سنبقى طويلًا مرضى بأصولنا نعيد حماقاتنا وأمراضنا في شكل مهازل تاريخية.. ومن الواجب أن نتدرّب على الانتماء إلى المواطنة الكونية في العالم لأنّ العالم يتسع للجميع..... ليس ثمة مستقبل في انتظارنا بل ثمة الكثير من العمل والنضال اليومي العسير من أجل حاضر أجمل...

# – 13 –

# ثورة شعوب أم ثورة جموع؟
# نحو ذاتية سياسية مغايرة

قد يكون السؤال الكفيل بالنظر الفلسفي ضمن حقل الفكر السياسي الحالي إزاء ما تعيشه الشعوب العربية من مسارات ثورية هو التالي: كيف السبيل إلى اختراع شكل جديد من الحياة السياسية يساعدنا على التحرر من كلّ أشكال السياسات السيّئة لأنظمة الاستبداد البائدة والمخلوعة؟ حيث إن ما نسميه تحقيق أهداف الثورة والانتقال الديمقراطي يقتضي التوجه في سياسة الشأن البشري على دروب تحريره من الدولة الأمنية الساقطة بفعل الثورة في اتجاه أنطولوجيا مُغايرة للسياسة الكبرى للبشر.

ما شكل هذه الأنطولوجيا السياسية؟ كيف نوجد معًا في ظلّ سياسة تكفل لجميع الأطياف حقوقهم وحرياتهم دون صدام هوويّ أو إيديولوجي؟ أيّة ذاتية بوسعنا نحت ملامحها بعد فكر موت الذات والحداد على الإنسان الحديث بوصفه آخر سردية أفلت عن سماء العقل البشري الحالي؟

دعنا نعترف بدايةً أنّ مشاريع دُول الاستقلال في معظم البلاد العربية كانت في بدايتها هي الدفع بهذه الشعوب نحو

ركب الحداثة السياسية مثلما صاغت مبادئها العقول الغربية من روسو إلى حنّا آرندت مُرورًا بكانط وهيغل وماركس وصولًا إلى هابرماس.. غير أنّ ما يحدث اليوم في البلاد العربية التي نجحت في الدخول في عصر جديد هو عصر المسارات الثورية الشعبية، جعل هذه الشعوب في حيرة سياسية عامّة بين خيارات مُتعددة بل متناقضة: إمّا تصحيح مسار هذه الحداثة السياسية التي وقع تشويهها وتمثلّها بشكل خاطىء وسيّئ من طرف الدول الأمنية البائدة، والتمسّك بتحقيق فعلي لمبادئ حققتها الدول الغربية بعد الثورة الفرنسية من قبيل الديمقراطية والحرية والمساواة والمواطنة والمجتمع المدني... وإمّا العودة إلى الأصول الإسلامية وتنشيطها والدفع بها نحو الشكل الوحيد من سياسة الأمة ونبراسها وقسطاسها..

لكن هذه الإمية المُحرجة التي تعيشها البلاد العربية والتي تدفع بنا نحو صدام عميق بين القوى الهووية والقوى الحداثية، تبقى دون طرح واضح للمشكل. هل مازالت الحداثة السياسية نموذجًا سياسيًّا صالحًا لنا؟ ألم يفُت الأوان من أجل ذلك؟ وعودة الأصوليين، أليست نتاجًا لفوات الأوان الذي تسببت فيه الدول الاستبدادية البائدة؟أم إنّ الحداثة قد اخترقتنا وغيّرت كرها وطوعًا من حدودنا العقلية والهووية والعاطفية؟

كفانا إذن جلدًا للحداثة تحت راية العودة إلى الأصول.. فالحداثة ليست ملكًا لأحد.. لا ملّة للحداثة.. ولنخرج من متاهة الأصالة والتغريب لأنه من حقّ الجميع الانتماء إلى فكرة الإنسانية بالأسلوب الذي يختاره أي طرف بكل حرية. إنّ العقل البشري لا جنسية له.. وحدهم الحمقى في حاجة إلى توقيع كي

لا يخرجوا عن حدود العقل. لم يعد الغرب غربًا تمامًا لقد اخترقه الشرق في أعمق مواضعه.. ولم يعد الشرق شرقًا خالصًا، فلنتحرّر من أوهام النسّاك ومحبّي الصحارى..

فيما أبعد من هذا الصدام العقيم بين الأصولية الإسلامية والبهرج الإستطيقي للحداثة الغربية، هناك من فكّر في ضرورة التفكير بأشكال مُغايرة من السياسة تتعلق بسياسات المُشترك.. ههنا نموذج فلسفة المُشترك يذهب فيما أبعد من الهوية والغيرية والسرديات بأشكالها.. ليس لنا أية قصة سابقة على وجودنا.. كل القصص نحكيها هنا والآن حيث نشترك في الزمان والمكان، في المرئي واللامرئي في الصمت والكلام.

يهدف هذا المقال إلى رسم ملامح مناظرة فلسفية بين مفكرين من أهمّ المُفكّرين الأحياء الذين ينتمون إلى دائرة الفلسفة السياسية المعاصرة،هما المتفلسف الفرنسي جاك رنسيار والمفكّر الإيطالي طوني نيغري. يتعلق الأمر تحديدًا بخصومة بينهما حول مفهوم المُشترك بوصفه نمطًا مُغايرًا من تمثّل الوجود معًا في المجتمعات ما بعد الحديثة في ضرب من المساواة بين ذاتيّات طافرة منهمرة تكسر باستمرار المحسوس الجاهز وتنحت أشكالًا أخرى من الوجود..

## شعب أم جموع؟

يتعلّق الأمر تحديدًا بسؤال طُرح ذات مرّة على جاك رنسيار وتمحورت معالجته لهذه المسألة في النقاط التالية:

1) تبدأ هذه الإشكالية من كتاب رنسيار بعنوان «عدم التفاهم» وفيها يميّز صاحب الكتاب بين نوعين من الجماعة: الأولى تتعلّق بالهويّة البوليسية للجماعة،

والثانية تخصّ التذويت السياسي الذي يفتح «عوالم فريدة من الجماعة». وتفتحنا هذه الدلالة الثانية لمفهوم الجماعة على حقول تجارب مُغايرة تخصّ ما يسميه رنسيار « ذواتًا طافرة عائمة تُخلُّ بكلّ تمثّل لموقع كلّ ذات ولنصيبها.. وتُشوّش صفاء المحسوس» . إن مفهوم الشعب ينتمي إذن الى إشكالية التفكير بمفهوم الجماعة الذي يضمن الاشتراك في حياة سياسية تضمن المساواة بين كل الذوات. فالتفكير بالمُشترك ما بعد الحديث يقتضي الفصل جيّدًا بين دلالتين لمفهوم الجماعة: الجماعة البوليسية التي تنزع إلى تجميد العلاقات بين الأجسام والعلامات، والجماعة السياسية التي تفتح الأنساق من جديد بالفصل بين الأسماء والذوات وتجليّات الأجسام الاجتماعية.

2) يقترح رنسيار أن نستبدل مفهوم الجموع،الذي يقرّ به نيغري استئنافًا لمفهوم سبينوزي، بمفهوم الشعب ذي الأصل العريق وذي الدلالة السياسية المشحونة، بالمراوحة بين المساواة من جهة والدلالة السلبية الشعبوية للعدد الأكبر الجائع والكادح والمقصي من الحياة السياسية.. إنه مفهوم مسكون بضرب من النزاع الذي يخترق تمثلنا للمساواة الذي يمثل جوهر مفهوم الشعب نفسه. رنسيار يكشف عن غموض مفهوم الشعب المسكون بدلالات مزدوجة ومضاعفة.. ويعتبر أن هذا المفهوم هو المُكوّن

الفعلي للسياسي لأنّه الاسم الأصلي لمسار التذاوت الذي بوسعه أن يكشف عن حالات الخلاف والخصومة والنزاع الكامنة في تمثّلاتنا للمُساواة. يعتبر رنسيار أنّ مفهوم الجموع يختلف عن مفهوم الشعب انطلاقًا من أنّ السياسة لم تعد ميدانًا مُنفصلًا. وأنّ الذوات السياسية مُطالبة بالتعبير عن الكثرة الحيوية التي تمثّل قانونًا عامًّا للكينونة نفسها. إن مفهوم الجموع بحسب رنسيار ينضوي تحديدًا تحت الراية الماركسية لتوسيع مفهوم قوى الإنتاج، لذلك ليس بوسع هذا المفهوم لنيغري أن يفلت من إمّيات الفكر السياسي القائم على مفهوم الذاتية السياسية. إن التفكير في السياسة في لغة الجماعة يفترض أنّ الجماعة هي استعداد طبيعي للمُشترك. ثمّة دومًا مُشترك ما بين الأجسام. غير أنّ رنسيار لا يقصد ما قصدته حنّا آرندت تحت راية مفهوم «الوجود المُتبادل» بمعنى الوجود «البينيّ». ذلك أنّ هذا «البين» الذي تقترحه آرندت لا يكون بين الذوات إنّما يكون بين الهويّات والأدوار التي لها والأماكن التي تحتلّها، بين الأجسام والدلالات، بين «النحن» واسم الذات المُتكلّمة، بين الذات وأسمائها.

3) ماذا يعني مفهوم الشعب؟ إن مفهوم الشعب يفترض في أصله اللغوي وجهين متناقضين: مفهوم السيادة من جهة ومفهوم التعاسة من الجهة المقابلة.. فالشعب الذي تطالب الإنسانية بسيادته وكرامته منذ روسو هو

أيضًا الشعب الرعاع الذين يعيشون الجهل والتعاسة والفقر، وهو أيضًا سواد أعظم من جهة العدد الهائل لطبقة المعذّبين في الأرض.. رنسيار يعتبر «أنّ الشعب هو ذات سياسية.. إنّه دومًا ماهية إضافية بالنسبة إلى مجموع الشعب أو لبعض أقسامه» . إنّ الشعب بوصفه مقولة اجتماعية لا يعني إذن غير جماهير لا شكل لها أي حشود تعيسة وبائسة. وعلينا في كل الحالات التميز بين هشاشة الشعب بما هو ذات سياسية وكثافته الاجتماعية من جهة العدد.. ويوسعنا القول إنّ الشعب ـ الذات لا جسد له إنما هو دومًا مُؤامرات وخرائط وخطب وتخريجات ركحية.. وهي تخريجات مسكونة دومًا بما يسميه رنسيار النزاع والشقاق وعدم التفاهم. وهنا نقف عند تصور طريف للجماعة لدى رنسيار: فالجماعة لا تقوم لديه على فنّ الفهم (غادامير) أو إتيقا التواصل (هابرماس) بل تخترقها النزاعات والانقسامات.. إن الجماعة مسكونة منذ البداية بعدم التفاهم وسوء الفهم والخلاف..

4) وتصير اللإشكالية حينئذ قابلة للصياغة في السؤال التالي: كيف السبيل إلى الانفتاح على عوالم مشتركة لا تقوم مع ذلك على الوفاق؟ كيف يكون المشترك اشتراكًا في النزاع والخلاف؟ يجيبنا رنسيار قائلًا «إنّ ما نُسمّيه وفاقًا هو محاولة فكّ لهذا النسيج الخلافي للمُشترك من أجل ردّه إلى قواعد إدماج بسيطة..

والوضع في حالة مشترك لما هو غير مُشترك». لا يتعلّق الأمر بالكينونة معًا (هيدغر) ولا بالوجود المشترك (نانسي) ولا بتنشيط المُشترك (بمعنى العودة إلى الأصول). إنما يتعلّق الأمر بوضع ما هو غير مُشترك في حالة مشترك.. ضرب من إعادة توزيع المحسوس بشكل عادل. يقول رنسيار: «إنّ ما أرفضه هو تأسيس المُشترك السياسي على خاصيّة أنثروبولوجية أو على هيئة أنطولوجيّة أولى». إنّ فلسفة المُشترك تدعو إلى هزم كلّ أشكال المشترك الجاهزة مهما كانت الجهة التي يأتي منها العرق أو الدين أو اللغة.. وفي الحقيقة بالرغم من احتفاظ رنسيار ببراديغم الشعب من أجل رسم ملامح ذاتية سياسية لمُشترك يهزم الفكر السياسي الحديث بكل نقائضه بين التواصل (هابرماس) والخلاف (ليوتار) والاختلاف والغيرية (دولوز ودريدا)، فإنّه يجري تحويرًا جذريًا على هذا البراديغم. لا يتعلّق الأمر على حدّ عباراته «لا بسيادة الشعب ولا بالبروليتاري الذي يأتي..». وأكثر من ذلك يذهب رنسيار إلى ضرورة إعادة تعريف البروليتاري. إنه يعتبر «أنّ مفهوم البروليتاريا عبارة من المُعجم الحقوقي لروما القديمة، ويعني «ذاك الذي ينجب الأطفال». غير أنّ المعنى الحديث للعبارة لم يحتفظ إلّا بمعنى واحد منها. ذاك الذي يُحسب بوصفه ينتمي إلى الهيئة السياسية لأنّه ليس سوى هيئة تُنتج وتُعيد الإنتاج». علينا إعادة تعريف البرولبتاري إذن بوصفه «العامل الذي انفصل

عن منزلته بما هو خادم من أجل أن يُثبت قدرته على المُشترك وذلك لأن المكان الشخصي للعمل هو مكان عمومي وأنّ المكان العمومي هو شأن الجميع» . يتعلّق الأمر بشكل جديد من الشعب وبمعنى مغاير للبروليتاري. إن رنسيار يستبدل مفهوم السيادة الشعبية التي اختزلها الفكر السياسي الحديث في التمثيلية الديمقراطية بمفهوم «خطّ التساوي» بوصفه المكوّن للفعل السياسي. نحن هنا أمام مفهوم طريف من المُشترك يترجمه رنسيار في مفهوم «جماعة المتساوين» باعتباره «مفهومًا محليًّا وفريدًا لحالات الكينونة».

5) ما معنى «جماعة من المتساوين»؟ ـ هي المعنى الجديد لمفهوم الشعب وهي البديل عن المقولة البيوسياسية للجموع. لكن ليس في هذا المفهوم أيّ هاجس جماعوي. . فجماعة المتساوين التي يصنعها الفنّ أو ما يسميه رنسيار بلإستطيقا السياسة» بوصفها شكلًا مُغايرًا من السياسات التي تصنع الشعوب والتي تلتقي بالشعوب لا تشير إلى أية جماعة واقعية أو تاريخية بعينها. ولن ندرك هذه الجماعة ضمن أية ملّة إنما نسافر إليها عبر الفنّ. وهنا يتدخّل الفنّ في اختراع إمكانات المساواة وإمكانات من الذوات الفلانية الحرة كلّما كان هناك أدب جديد وقصّة أخرى. لا ندرك المساواة إلّا عبر شكل من الفنّ. ولن نغير العالم بطفرة جذرية إنما بجملة من الكسورات. . وإذا كانت اليوطوبيا قد ماتت فذلك من

أجل إقامة عالم موجب.. ليس ثمّة إنسان جديد سوف يأتي من جهة ملائكية أو حتى شيطانية.. ثمّة فحسب الناس أو «فُلانيّون» يعيشون أشكالًا من الحياة.. بالرفض والتمرّد أو بالحكمة أو بمقاييس أخرى للمستحيل..

6) إنّ الشعب هو مفهوم لمخيال اجتماعي تتقاطع فيه البنى السياسية والفنيّة للذوات الشعبية. ثمّة دومًا طرق مختلفة وأساليب فنيّة من أجل اللقاء بالشعب. وثمّة دومًا مسافة ما بين الشعب السياسي والشعب الفعلي. لنا الكثير من الأسفار ومن آداب الزيارة ومن أدب الرحلات كي نعثر على شعب ما. فما كان الأدب إلّا من أجل هذا الأمر. كلّ الروايات بوسعنا اعتبارها أسفارًا ورحلات وترحالًا من أجل أن نلقى شعوبًا وأن نصنع أخرى.. وربما يكون «الشعب هو حارس لنوع من الهويّة الضائعة» التي بقدر ما تضيع وتهيم على وجهها بقدر ما تخترع الشعوبُ الأدبَ. لكن حذار لن تعثر على هويّة شعب ما الاّ بقدر ما تخترع له هويّة مُغايرة. ذلك لأنّ الهويّات لا تقبل التمثيل.. يتعلّق الأمر دومًا بإجراءات تذويت وبإعادة ترتيب للأمكنة والأزمنة.. وفي الحقيقة ثمّة ما يدعو إلى القول بأنّه ثمّة رهانات وخرائط بين السياسة وفنّ القصص. من ذلك مثلًا ما يُسميه رنسيار «سذاجة الأسفار اليسارية» التي صارت بمثابة نوع من «مكر الزيارة الفنية إلى المُهمّشين وطبقة ما تحت الصفر..

ثمّة ضرب من اللقاء بين الكثافة الحسية والكثافة السياسية وثمّة أيضًا فروق في السرعة القصصية».

7) السفر إلى الشعب يفرض علينا إذن أن نخترع دومًا رسومات قصصية جديدة. وذلك يفتح أمامنا أفقًا مُغايرًا من أجل اختراع الواقع أي إعادة تنضيد وتوزيع للمعطيات الحسية وفق تنويع للطاقات الدلالية للعلامات. إنّ أمكنة الفنّ تظهر اليوم أكثر فأكثر بوصفها أمكنة لشكل جديد من صنع نسيج الواقع المشترك. ثمة مفاعيل سياسية للتخييل. للإستطيقا سياستها الخاصة أي أسلوبها في اقتطاع الزمان والمكان وفي تأثيث أنماط مُعيّنة من الفرديات. للإستطيقا سياستها الخاصة في تشغيل الطوبوغرافيات والخرائط. إن الفن شكل من السفر الأسطوري والتخييلي إلى الأعماق الاجتماعية لشعب سوف يأتي. ثمّة إذن تجليات للشعب داخل الفن وثمّة مُفاوضات خيالية مع أوجه من الشعب بين الاعتراف به والطعن فيه أو إنكاره.

8) ما معنى الجموع؟ يتعلّق الأمر على حدّ تعريف نيغري «بجماهير بيوسياسية بوسعها أن تُعبّر عن المُشترك» . جموع أو جمهور هو المفهوم الفلسفي النموذجي الذي يقترحه نيغري بديلًا عن المفهوم الكلاسيكي للشعب. إنّ مفهوم الجموع الذي صممه نيغري راية لفلسفته السياسية إنما هو تحديدًا ثمرة لقاء فلسفي عنيد بين البروليتاري الماركسي والجموع السبينوزية وفوضى

الكسموس لدولوز وغاتاري. إنه يسعى إلى رسم معالم تصور مابعد ماركسي ما بعد حديث لحكومة للمشترك بلا وجه وبلا مركز وبلا ركح للتذويت السياسي. ضدّ مفهوم السيادة يعتبر نيغري أنّ المُشترك هو المقياس الحصري للكائن السياسي. إنّ أنطولوجيا المُشترك هي وحدها الكفيلة بتحريرنا من مفهوم السيادة الوهمية. وهي أنطولوجيا مفتوحة دومًا وفي كلّ لحظة وبشكل إبداعيّ على المُستقبل المُفرط. وعلى عكس الديمقراطية التمثيلية الحديثة بما هي ممارسة محسوبة ومنضبطة وقائمة على فكر الحدود يرسم لنا نيغري ضربًا مغايرًا من سياسة الجموع. يتعلّق الأمر بما يُسمّيه «الغائية المادية للمُشترك» وهي غائية لا علاقة لها بنظرية «الديمقراطية المباشرة». ذلك أنّ هذه الأخيرة «تبقى دومًا سجينة براديغم السيادة الحديث.. بل وأكثر من ذلك فهي تُمجّدها وتمدحها انطلاقًا من وهم الجماعة المُتعالي...» ثمّة إذن وهم ساكن في طيّات مفهوم السيادة أي في المفهوم الحديث للشعب.. هو وهم الجماعة.. فكل فكر مازال ينضوي تحت راية براديغم الشعب هو فكر جماعوي في جوهره. إن مفهوم السيادة الذي يقوم عليه براديغم الشعب منذ روسو إلى هيغل وإلى رنسيار نفسه هو مفهوم يحول كل شيء إلى «أقنوم...» الإرادة العامة.. الطبقة العامة.. وهو لذلك «براديغم مُضادّ للإنتاج الزمني للجموع».

يقول نيغري: «لم تفعل الثورات والإصلاحات إلى حدّ الآن غير تدعيم الفكر السياسي القائم على القبس والوحدة.. غير أنّ الجموع ما بعد الحديثة.. في مُستطاعها أن تُفجّرها وذلك بأن تُقرّ بوجود مُشترك لا يخضع الى أيّة مُعادلة للسيادة» . من أين تأتي هذه الجموع ما بعد الحديثة؟ إنّها لا تعود إلى أيّ أصل هووي أو جماعوي.. هي جماهير حيوية تتدفق من قلب الكينونة وتنتجها في كلّ لحظة. يقول نيغري: «إنّ الجموع تُنتج الحياة بأن تختار شكلًا ما من المُستقبل». لكن كيف نصنع المُستقبل؟ هل ننتظره؟ هل بوسعنا التنبؤ به أم علينا إبداعه بكل المستطاع الحيوي الذي بحوزتنا؟ ضمن المُشترك تخترع الجموع المنهمرة من عمق الحياة إمكانات المستقبل. يقول نيغري: «إنّ البيوسياسي هو مادّة المُشترك وإنّ الفقر والحُبّ هما مفتاحه».

9) ثمّة علاقة حميمة بين الجموع والفنّ. لكنّ هذه العلاقة أبعد من أن تكون من جنس الانعكاس أو الالتزام بقضايا الطبقة المحرومة (ماركس) ولا من جنس الأطروحة المضادة للواقع (أدرنو وماركوز) ولا هي من جنس الفنّ من أجل الجماهير (بنيامين).. ليس هناك انفصال بين الفنّ والجموع، ذلك أنّ «الفنّ يحيا من الإنتاج.. والإنتاج يحيا ممّا هو جماعي.. والجماعي يبحث عن نفسه بوصفه ذاتًا..».

أن نستعيد الكلمة اليوم وأن نفتكّ ركح التاريخ ثانية معناه تحديدًا أننا استعدناها على نحو جماعي. وأن ننتج ذاك هو

معنى أننا استعدنا الكلمة. ليس ثمّة انتاج دون جماعة وليس ثمّة كلمات دون لغة وإنّ الفنّ هو كلّ هذا العالم معًا.

لكن علينا دومًا الحذر من أن يأتي الجماعي من الجماعة الجاهزة.. حينها ننزلق من الجموع إلى الرعاع ومن الفن إلى اللاهوت ومن الإبداع إلى الإيمان..

## الكتاب

هذه نصوص لا تدّعي شيئًا أكثر من واقعة الكتابة التي لم تجد أيّ سبب آخر للصمت فتحوّلت إلى أصوات متناثرة، داخل أفق متحرك وغير مطمئنّ لأيّ شيء... من فرط إدمانه على الوعود الطويلة المدى... والتي جاءت الثورات كي تمنحنا وقتًا إضافيًا أكثر للسخرية منها، بشكل لائق. كثيرون ُحلموا، بكل شراسة، وهم الآن يبكون حلمهم بكل شراسة أيضًا، لكنّ الشعوب لا تبوح بكلمتها إلى أحد، رغم كلّ صناديق الانتخاب. وللمرة الأولى يصبح الانتظار أدبًا مناسبًا للمثقفين وخطة مواتية للتواضع. هل الكتابة المصاحبة للثورات دون أيّ ادّعاء لتوجيهها أو المسؤولية الأخلاقية أو السياسية عنها إلّا آخر أمارة قاسية على نهاية المثقف الهووي؟ أم أنّ ذلك بداية واعدة لظهور نوع جديد من المواطن / الصديق لوطنه، على نحو غير مسبوق أبدًا؟



ISBN 978-614-418-212-3

جداول Jadawel
www.jadawel.net